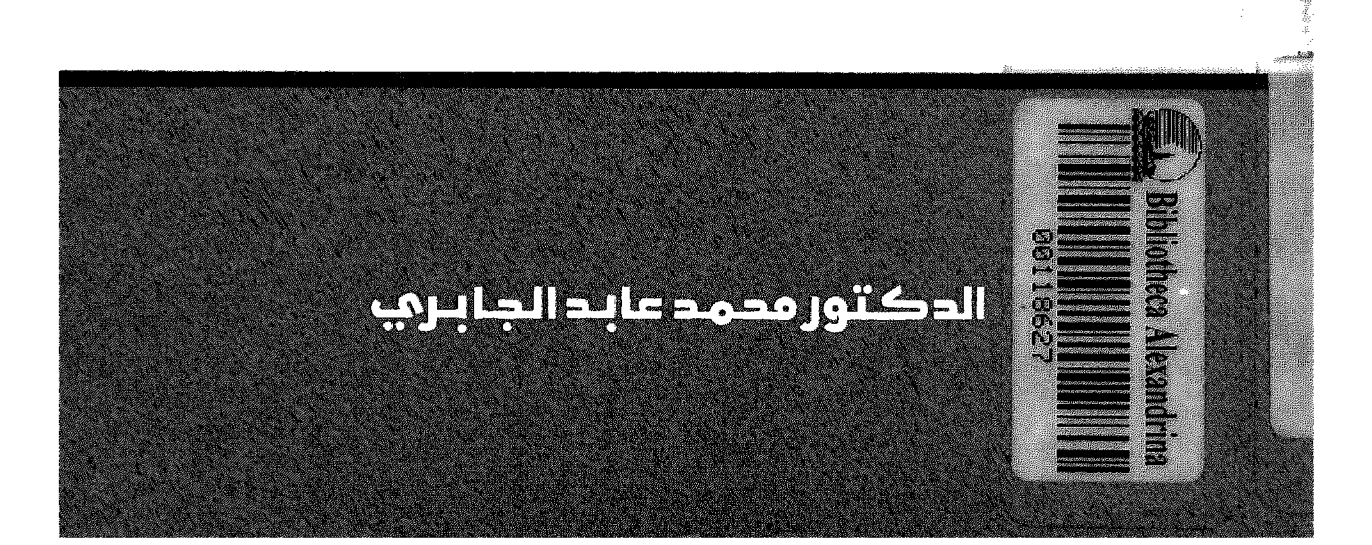


مركز دراسات الوحدة العربية

قضايا في الفكر المعاصر

العولمة - صراع الحضارات - العودة الى الأخلاق - التسامح

الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة



قضايا في الفكر المعاصر

العولمة - صراع الحضارات - العودة الى الأخلاق - التسامح

الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة



مركز دراسات الوحدة العربية

قضايا في الفكر المعاصر

العولمة - صراع الحضارات - العودة الى الأخلاق - التسامح

الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة/ محمد عابد الجابري.

١٥٦ ص.

بيليوغرافية: ص ١٥٥ - ١٥٦.

١. الفلسفة. ٢. الديمقراطية. ٣. الحضارة. ٤. العولمة. أ. العنوان.

102

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو ١٩٩٧

المحتويات

أولاً: الفلسفة والمدينة

١ ـ الفلسفة.. فن صياغة المفاهيم

إن «وقاحة» الفلسفة تفرض القول إن «إطلاق سراحها» يقتضي تحمل خطابها حول «المدينة»، فهي شرط وجودها والغاية التي تجري إليها في آن واحد...

عاد الحديث، في المدة الأخيرة، عن الفلسفة و«المدينة». وهذه العودة لها معنى، خاصة في الوطن العربي. فالفلسفة اليوم إما غائبة وإما مهمشة، كما في أقطار المشرق. أما في المغرب العربي حيث كان للفلسفة مكان واعتبار في المدارس الثانوية والجامعات وسوق الثقافة عموماً ـ وبكيفية خاصة خلال الستينات والسبعينات ـ فلقد تراجع حضورها وتقلص لأسباب سياسية في الغالب.

الدولة اللاديمقراطية لا تتحمل «وقاحة» الفلسفة والفلاسفة... ولأسباب سياسية أيضاً عادت «الدولة»، أو بعض هوامشها، تتحدث عن ضرورة الفلسفة لمواجهة التطرف... الخ. أما القوى الديمقراطية التي ترفع شعار «المجتمع المدني» فإن تصورها لمضمون هذا الشعار سيظل ناقصاً ما لم تحضر فيه الفلسفة. أوليس المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع «المدينة»؟ أوليست الفلسفة بنت «المدينة»، وأكثر من ذلك روحها وقوامها؟

إن «وقاحة» الفلسفة تفرض القول إن «إطلاق سراحها» يقتضي تحمل خطابها حول «المدينة»، فهي شرط وجودها والغاية التي تجري إليها في آن واحد، كما أن صراحة الفلسفة تقتضي القول: إن «المجتمع المدني» لا معنى له بدون «المدينة». والمدينة بدون الفلسفة مجرد تجمع سكاني لا روح له.

الفلسفة مطلوبة، اليوم على الأقل. ولكن الفلسفة مزعجة. ومصدر الإزعاج فيها أنها تبدأ بالسؤال.. أما الجواب الذي لا يثير سؤالاً جديداً فهي لا تحتفل به. والسر في قدرة الفلسفة على طرح أسئلة جديدة، كلما اقتضى الأمر ذلك، هو أنها تعمد باستمرار إلى إعادة التعرف على نفسها كلما شعرت بأن مهمة جديدة تنتظرها. ومن هنا ذلك السؤال الخالد في الفلسفة، سؤال: «ما الفلسفة؟».

وموضوعنا هنا، اليوم، هو «المدينة» و«المجتمع المدني» و«الديمقراطية وحقوق الإنسان» و«العدالة» و«التسامح»... الخ. وبعبارة أخرى، إن القضايا التي تشغل

الفكر المعاصر اليوم هي هذه المفاهيم وأمثالها.. وبالتالي فالظرف الراهن يجعل مهمة الفلسفة مركزة على «المفاهيم»، على إعادة بنائها وابتكار الجديد منها. كانت مهام الفلسفة، خلال تاريخها المديد تتنوع بتنوع القضايا التي كانت تسم كل حقبة تاريخية: فمن بناء تصور عقلي للوجود ومناقشة قضية المعرفة وحدودها، إلى مناقشة علاقة الفلسفة بالدين، إلى الـ«أنا أفكر»، إلى سؤال: «ماذا يمكن أن أعرف؟ وماذا يجب أن أفعل؟»، إلى مساءلة التاريخ ومنطق صيرورته والمجتمع وتاريخ تطوره، إلى فحص مناهج العلوم وتحليل لغتها... الخ، عبر هذه القضايا والأسئلة تشكل تاريخ الفلسفة، وفي كل مرة كان السؤال التمهيدي الضروري هو: «ما الفلسفة؟».

ليس غريباً إذن أن يطرح هذا السؤال نفسه في عصرنا هذا، أقصد في أيامنا هذه التي أصبح من الضروري فيها إعادة بناء المفاهيم، بعد أن انحلت وتفككت المنظومات الفكرية السابقة. وهذا ما حصل فعلاً، فقبل بضع سنوات فقط، وبالضبط في عام ١٩٩١ أصدر الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز (بالاشتراك مع صديقه فيليكس كاتاري) كتاباً بعنوان: **ما الفلسفة؟**، قدما فيه تعريفاً «جديداً» للفلسفة يجعل منها: «فن صياغة وإنشاء وصنع المفاهيم»[١].

أجل، الفلسفة مطالبة اليوم، ومنذ بداية التسعينات من هذا القرن، بالاشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم، عالم الفكر وعالم الواقع، مع ما شهدته نهاية الثمانينات من أحداث عظام: سقوط جدار برلين، انهيار الاتحاد السوفياتي، تفكك وتلاشي المنظومة الفكرية الاشتراكية، وحلول منطق «العولمة» محل الفكرة القومية... الخ، وذلك بعد أن تجمدت الوجودية وتكلست الوضعية المنطقية وغيرهما من التيارات الفلسفية التي عرفها هذا القرن. وبعبارة قصيرة: مع نهاية الثمانينات من هذا القرن انتهى «نظام عالمي» فكري وسياسي، وأصبح التفكير في نظام آخر «جديد» مطروحاً، على الأقل كشعار. فهل يجوز للفلسفة أن تغيب أمام هذه التحولات الكبرى؟ لقد فرضت هذه التحولات على الفلسفة أن تعود ثانية إلى مساءلة نفسها، إلى إعادة تحديد مهمتها. أوليست الفلسفة مقرونة بـ«الحكمة»؟ أوليس من «الحكمة» البدء في كل بناء بفحص الأسس ونقد المواد التي بها يتم البناء والتشييد؟ والمواد، مواد البناء الفلسفي، هي دوماً: المفاهيم.

أجل، مهمة الفلسفة اليوم هي «خلق المفاهيم»، غير أن «الخلق» ـ في نظر

---

(١) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Editions de Minuit, ©1991).

الفلسفة نفسها ـ لا يكون «من عدم»، وإنما يكون من شيء ما. إن الأمر يتعلق في الحقيقة بإعادة بعث الحياة في مفاهيم سابقة أو إعادة بناء مفاهيم سائدة بعد فحصها ونقدها. . وأيضاً تحليل ونقد مفاهيم طارئة يقذف بها إلى الساحة الفكر السياسي الراهن، «فكر الوقت»، المؤقت، بدون شك.

من المفاهيم التي تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها مفهوم «المدينة»، ومفهوم «التسامح»، ومفهوم «العدل» ومفهوم «الأخلاق والأخلاقيات». . . الخ. أما المفاهيم التي يقذف بها «الوقت» إلى الساحة قذفاً، والتي تطرح على كاهل الفلسفة مهمة فحصها ومواجهتها فكثيرة ومتنوعة، نخص بالذكر منها هنا: مفهوم «صراع الحضارات» ومفهوم «العولمة» ومفهوم «اللاقومية» ومفهوم «نهاية الديمقراطية» ومفهوم «تحلل الدولة» إلى غير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يواجهها بسلاح النقد والتعرية.

لننطلق في هذا المؤلف الخاص بـ **قضايا الفكر المعاصر** من «المدينة والفلسفة»، فالمستهدف أساساً هو «المدينة» كما تتحدد بـ«الفلسفة».

المدينة، في معناها العام، الذي تعطيه قواميس اللغة يختلف باختلاف الحضارات. لتكن نقطة بدايتنا إذن هي قاموس اللغة العربية وحضارتها.

مما جاء في **لسان العرب** حول مادة (م. د. ن) ما يلي: مدن بالمكان: أقام به، ومنه المدينة. هذا قول. وهناك قول آخر يرى أن «مدينة» هي مفعلة من دنت أي ملكت. وفي هذا السياق يقال للأمة (أنثى العبد): مدينة أي مملوكة، من الدين. ومنه قولك أنا مدين لك بكذا. أما عبارة «ابن مدينة» فتعني في لغة العرب، عرب الجاهلية، ابن أمة. والمدينة أيضاً: الحصن.

ومن الألفاظ العربية التي تفيد معنى «المدينة»، بمعناها المعاصر أو القريب منه، كلمة «حضر». الحضر: ضد البادية، وهو من الحضور والاستقرار في الأرض، وذلك في مقابل «البدو» و«البداوة» التي تعني سكنى البادية = العارية، العراء). ومن هنا يتميز البدو بالحل والترحال وعدم الاستقرار. أما كلمة «مصر» والجمع «أمصار» فمعناها: كورة لتوزيع الفيء وإقامة الحدود. . .

أما في القاموس الفرنسي فكلمة «فيل» (Ville) (مدينة) أصلها اللاتيني من «فيلا» (Villas) ومعناها: الضيعة، الدار في «الريف» (المزارع). وفي الاستعمال المعاصر: تجمع سكني جغرافي واجتماعي قوامه بنايات تخترقها طرقات وسكان يعملون في التجارة والمهن والصناعة. . . الخ (ولكن ليس في الفلاحة). والنسبة إلى المدينة بهذا المعنى «أورباِن» (Urbain)، ومنها «أوربانيسم» (Urbanisme)، وهما

معاً من «أوربس» (Urbus) التي تعني: المدينة، باللاتينية كذلك.

«المدينة» بهذا المعنى الجغرافي الاجتماعي ليس لها علاقة مفهومية بالفلسفة. فلننتقل إلى لفظة أخرى تستعمل مرادفاً لـ «المدينة»، في اللغات الأوروبية، ولكن مع فارق. إنها لفظة «السيتي» (Cité, City). هذه اللفظة ليس لها مقابل خاص في لغتنا. ولعل أقرب الكلمات العربية إلى معناها كلمة «الحاضرة» لأنها تشير إلى حضور القوم وإلى الحضارة، خلاف البداوة. ومع ذلك فـ «السيتي» لا تعني مجرد الحضور، بل تفيد أكثر من ذلك... إنها باللاتينية «سيفيتاس» (Civitas) ومعناها: «الشخصية المعنوية والقانونية التي قوامها مجموعة من «المواطنين» (= سيتوايان بالفرنسية (Citoyen) وسيتيزن بالإنكليزية (Citizens): سكان السيتي) ويعيشون بصورة مستقلة تسري عليهم نفس القوانين». ولعل أقوى تمييز بين المدينة بمعنى «فيل» و«السيتي» هو قول جان جاك روسو: «المنازل تشكل المدينة (= فيل) أما المواطنون فيكونون السيتي».

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن كلمة «مواطن» بالعربية التي يراد لها أن تؤدي معنى «سيتيزن» (أو سيتوايان بالفرنسية) لا تعبر بدقة عن المعنى المقصود. ذلك أنها تحيل إلى «الوطن»، وبالتالي فالمواطن هو من يشارك غيره في الانتماء إلى وطن، والوطن (Patrie) (باتري) أرض قبل كل شيء وهو غير السيتي. إن عضو السيتي الذي يراد لكلمة مواطن أن تدل عليه، هو الشخص «الذي يتمتع بالحقوق الخاصة بأعضاء الـ سيتي (مدينة أو دولة)، وذلك بالعكس من «سوجي» (Sujet) (= أحد أفراد الرعية). ومن هنا شعار: «مواطنون لا رعايا». هناك عبارة للمفكر الفرنسبي آلان مشهورة تلخص الموقف كله ونصها: «خصلتان تميزان المواطن (= سيتويان): المقاومة والامتثال. بالامتثال يضمن النظام وبالمقاومة يضمن الحرية».

فهل للمدينة بهذا المعنى الروماني القديم علاقة مفهومية بالفلسفة؟

٢ ـ الديمقراطية الحقيقية... أو الطوفان المحقق

ومن حسن حظنا، هنا في المغرب وفي بلدان عربية وإسلامية أخرى، أن الطوفان لم يحصل بعد...

ما يميز «المدينة» (السيتي) بمعناها الروماني (سيفيتاس) هو أنها «اجتماع سياسي يدير أعضاؤه شؤونهم بأنفسهم». وهذا هو نفسه المعنى الذي تفيده كلمة «بوليس» (Polis) اليونانية ولكن بصورة أقوى، نظراً للعلاقة بين «بوليس» و«بوليتيك» (Politique) (السياسة)، وهي علاقة نسبة. فالسياسة (بوليتيكوس باليونانية) إنما سميت كذلك لأنها تدبير الـ «بوليس»، والاثنان معاً، أعني المدينة وتدبيرها السياسي، عنصران متلازمان في المفهوم اليوناني لـ «المدينة». ومن هنا التعبير عن هذا المفهوم بعبارة «دولة المدينة» أو المدينة/الدولة. والمقصود هو المجتمع الذي تحتويه المدينة ويشكل دولة. أما عضو هذه المدينة فهو بالفرنسية «سيتويان» وبالإنكليزية «سيتيزن»، ويترجم اليوم إلى العربية بكلمة «مواطن»، وهي ترجمة غير دقيقة، كما سبقت الإشارة، ولكن مقبولة لغياب البديل. إن «المواطن» بالمعنى اليوناني الروماني للكلمة يتحدد معناه، لا بانتمائه لوطن، بل بكونه يتمتع بحق المشاركة السياسية، حق المساهمة في تدبير المدينة وتسيير شؤونها. وبعبارة أخرى: «المواطن»، بالمعنى اليوناني للكلمة، هو الذي يتكلم ويناقش الشؤون العامة التي تخص المدينة.

ومن **الكلام** في الشؤون العامة ومناقشتها وإبداء الرأي فيها والحجاج حولها نشأت الفلسفة في اليونان. ومعلوم أن الكلام والمناقشة والحجاج والجدال في الشؤون العامة، كل ذلك إنما يتم بواسطة **اللغة**، واللغة السياسية بالتحديد. وهذه الأخيرة مفاهيم وخطاب وآليات للاحتجاج والإقناع والاستدلال، أي: منطق وعقل. ومن هنا كان «الكلام» و«النطق» و«العقل» أموراً متلازمة عند اليونان تعبر عنها جميعاً كلمة واحدة هي اللوغوس (Logos). ومن هذه الكلمة جاءت كلمة لوجيك (Logique): المنطق. وقد احتفظت الترجمة العربية بذلك التلازم، فـ«المنطق» من النطق والكلام، وهو أيضاً «فن المنطق»، وهو جملة «القواعد والقوانين التي يوزن بها الصواب والخطأ في الكلام (وهذا تعريف قديم شائع ولو أنه غير دقيق). ومن هنا أيضاً نفهم كيف أن أرسطو يعرّف الإنسان تارة بأنه «حيوان ناطق» أي عاقل، وتارة بأنه «حيوان سياسي».

هناك إذن علاقة حميمة بين الفلسفة والمدينة، ويوضح جان بيير

فيرنان[٢] في كتاب له صغير ولكنه جيد ومرجع في الموضوع، يوضح العلاقة بين الفلسفة والمدينة عند اليونان كما يلي، بقول مجمل: كان ظهور المدينة في تاريخ الفكر اليوناني حدثاً حاسماً. ذلك أن ما يتطلبه نظام المدينة هو، أولاً وقبل كل شيء، ذلك الحضور الدائم للكلام وتفوقه على الوسائل الأخرى التي تمارس بها السلطة. لقد غدا الكلام هو الأداة السياسية بامتياز، والوسيلة التي تمارس بها السلطة على الغير. إن جميع المسائل التي لها علاقة بالشؤون العامة والتي كان «العاهل» يتولى أمرها بنفسه أصبحت في المدينة خاضعة لفن الخطابة، يحسم فيها بواسطة النقاش والجدال. ومن أجل أن يمارس الكلام سلطته بصورة منظمة يجب أن تصاغ القضايا موضوع النقاش في خطاب، فتصب في قوالب الاستدلال الحجاجي الذي تطرح فيه القضية ونقيضها... إن بين السياسة والكلمة/العقل علاقة متينة متبادلة. فـ «فن السياسة» هو أساساً ممارسة للغة، والعقل (اللوغوس) إنما يحصل له الوعي بذاته وبالقواعد التي يعمل بها وبما له من تأثير وفاعلية من خلال وظيفته السياسية[٣]. وهكذا فعلى المستوى السياسي عبر العقل اليوناني عن نفسه، وعلى نفس المستوى تشكل وتم تكوينه. إن التجربة الاجتماعية قد غدت عند اليونان موضوع تفكير إيجابي - وضعي غير أسطوري - لأنها كانت تتأسس في المدينة على نقاش عام لقضايا ملموسة تقارع فيها الحجة بالحجة.. ويختم جان بيير فيرنان بالقول: «إن العقل اليوناني لم يتشكل من خلال علاقة الإنسان بالأشياء (الطبيعية)[٤] بقدر ما تكون من خلال علاقة الناس بعضهم ببعض». إن العقل اليوناني - والفلسفة اليونانية كذلك - «سواء في محدوديته أو في ابتكاراته هو ابن المدينة»[٥].

المدينة مكان.. والمدينة سكان مقيمون، نعم. ولكن المدينة أيضاً، وهذا أهم، نظام سياسي يقوم على مشاركة أعضائها في تدبير شؤونها، وذلك بواسطة الكلام والمنطق. والفلسفة ليست شيئاً آخر سوى أسمى أنواع الكلام بأسمى أنواع المنطق، وهذا السمو المضاعف هو ما يجعل منها «حكمة». والحكيم هو الذي يتكلم عن معرفة وابتغاء للفضيلة لا غير. ومن هنا «الحكماء السبعة»، المشرعون للنظام في المدينة الداعون إلى نشر الفضيلة فيها، وكانوا معروفين ومعدودين نسج

---

(٢) Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque* (Paris: Presses universitaires de France, 1981).

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤) كما هو الشأن بالنسبة للعقل الأوروبي الحديث (وهذا ما يشير إليه الكاتب). ويمكن أن نضيف، على سبيل المقارنة، أن العقل العربي تشكل من خلال تعامله مع اللغة والنصوص والفقه. انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(٥) Vernant, Ibid., p. 133.

اليونان حولهم قصصاً وأساطير.

من الأساطير اليونانية ذات الدلالة في هذا الصدد، تلك التي تتحدث عن الكوارث الكبرى التي تصيب الإنسانية من حين لآخر فتهددها بالفناء. وتحتل أسطورة الطوفان المرتبط باسم دوكاليون (Deucalion)، مكانة خاصة فيما نحن بصدده: كان دوكاليون ملكاً عادلاً وكانت زوجته بيرها (Pirrha) امرأة خيّرة تحب العدل كذلك، ولذلك قرر زوس (Zeus) كبير آلهة اليونان استثناءهما من الغرق حينما عزم على إفناء بني آدم بواسطة الطوفان عقاباً لهم على عدم احترامهم للآلهة وعلى ظلم بعضهم لبعض. وهكذا أغرق الطوفان الأرض ومن عليها باستثناء الملك العادل وزوجته. وعندما انتهى الطوفان وجفت الأرض بعث إليهما زوس رسوله هرمس (Hermes) وطلب منهما الإفصاح عن الأمنية التي يرغبان في أن تتحقق لهما، فأجابا بأنهما قد ملا الوحدة الموحشة التي وجدا نفسيهما فيها بعد الطوفان، فطلبا منه بعث الجنس البشري مرة أخرى، فأجابهما: «ضعا الحجاب على وجهيكما وألقيا وراءكما بعظام جدتكما». احتار دوكاليون وزوجته في تفسير هذا اللغز، ثم اهتديا أخيراً إلى أن معنى «العظام» ليس شيئاً آخر غير الأحجار التي على الأرض، جدتهما. وهكذا أخذا يلقيان بها وراءهما، فكانت الأحجار التي يرمي بها دوكاليون وراءه تتحول إلى رجال بينما تتحول التي تلقي بها زوجته إلى نساء. وهكذا ظهر على الأرض مرة أخرى جنس بشري أكثر خشونة من الجنس السابق، إذ كان على الفطرة وكان أيضاً أكثر شجاعة. وتقول الأسطورة إنه من نسل دوكاليون وزوجته انحدر الفاتحون الذين شيدوا بلاد اليونان.

ويقول أرسطو في محاورة من محاوراته المفقودة، والتي ترجع إلى فترة الشباب، يقول: لقد كان على هؤلاء البشر الجدد أن يعيدوا بناء الحضارة، فكان عليهم أن يكتشفوا من جديد الوسائل والطرق الضرورية للعيش، وأن يخترعوا مرة أخرى الفنون والصناعات التي تجعل الحياة ميسورة ومحبوبة، كما كان عليهم ثالثاً: «أن يتجهوا بأنظارهم إلى نظام المدينة ليسنوا القوانين وينظموا الروابط لجمع شمل الناس فيها وضم أجزائها بعضها إلى بعض. وهذه العملية ـ عملية سن القوانين وجمع الشمل ـ هي التي سموها: الحكمة. ومن هذه الحكمة كان «الحكماء السبعة» الذين حددوا الفضائل التي بالاتصاف بها يكون الشخص مواطناً[٦] (= عضو المدينة الذي له الحق في المساهمة في تدبيرها ومناقشة شؤونها)...

هذه الأسطورة لها معنى.. وما يميز المعنى الذي تنطوي عليه الأساطير هو أنه رمز يمكن أن يقرأ في كل زمان ومكان بالطريقة التي تناسب المقام،

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

ولذلك يسمى معنى الرمز مغزى. وما تريد الأسطورة أن تحملنا على إدراكه والوعي به هو أنه تأتي على الناس في هذه الأرض أوقات يكثرون فيها من الفساد ويذهبون في الجور والظلم والاستبداد كل مذهب، فيستشري الجشع والأنانية، وتسود الانتهازية فتدعو الحاجة إلى استبدال بشر ببشر، فتسود تلك الحالة التي وصفها ابن خلدون بقوله: «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله يرث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العلم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[٧]، فيحتاج الناس حينئذ إلى إعادة البناء، ويقومون بما نعبر عنه نحن اليوم بـ «التنمية». والتنمية، أو العمران والتعمير لا فرق، كما تحددها الأسطورة المذكورة تتناول ثلاثة ميادين: ميدان الاقتصاد وميدان المهن والصناعات وميدان الاجتماع والسياسة والثقافة. والتنمية في هذا المجال الأخير ـ كما في المجالات الأخرى ـ لا تصدق ولا تحقق الهدف منها إلا إذا كان التدبير فيها يتم بالحكمة، الحكمة التي تعني معرفة ما هو موجود، ومعرفة ما يجب. وهذه المعرفة إنما يحصل عليها الناس بالمناقشة وتبادل الرأي والاجتهاد. ولكي يحصل الاتفاق لا بد من الحجج ولا بد من الإقناع. إن الفرق بين الحالة التي اضطر فيها زوس (كبير آلهة اليونان) إلى إفناء البشرية بالطوفان، كما أخبرتنا بذلك الأسطورة، والحالة التي يتحدث عنها أرسطو، حالة إعادة البناء، فرق واضح، وهو أنه في الحالة الأولى كانت السلطة تمارس بوسائل «الحرب»: الوسائل التي قوامها الأنانية والاستبداد والعنف. أما في الحالة الثانية فالسلطة تمارس من خلال مقارعة الحجة والبحث عن وجه الصواب في كل مسألة... وتلك هي الحكمة. وتلك هي الفلسفة في علاقتها بالمدينة.

العودة إلى الفلسفة إذن هي اليوم، كما كان الشأن بالأمس، ضرورة يفرضها فشل التدبير الذي تم بدون حكمة فأدى إلى الأزمة. العودة إلى الفلسفة حكمة، والحكمة تبدأ بالاعتراف بأن الوصول إلى الرأي السديد لا يمكن بدون مناقشة حرة، ولا بدون تدبير يساهم فيه جميع المواطنين. بكلمة واحدة، العودة إلى الفلسفة تقتضي ديمقراطية حقيقية. ومن حسن حظنا، هنا في المغرب وفي بلدان عربية وإسلامية أخرى، أن الطوفان لم يحصل بعد، وأن كل شيء من حولنا يصرخ ويحذر: إما الديمقراطية الحقيقية التي تضمن حقوق الضعفاء والكادحين، وإما الطوفان المحقق.

---

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٠٦.

ثانياً: التسامح بين الفلسفة والدين والإيديولوجيا

١ ـ التسامح في الفلسفة.. موقف ابن رشد من الآخر

ومن العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه..

من الشعارات الإيجابية التي ترفع اليوم لمواجهة ما يتصف به عصرنا من مواقف وسلوكيات تميل إلى التطرف وتمارس العنف: شعار «التسامح». وبما أن الحاجة تدعو اليوم ـ كما في فترات عديدة من التاريخ البشري ـ إلى بعث الحياة في القيم الإنسانية السامية وإخصابها ونشرها، فقد يكون من المناسب التدقيق في مفهوم «التسامح» بربطه بالفلسفة نوعاً من الربط، باعتبار أن الفلسفة هي البوتقة التي تمتحن فيها المفاهيم والمجال الحيوي لإغنائها ومنحها القوة، قوة التأثير في الفكر والسلوك.

في هذا الإطار، ومن أجل هذه الغاية، سنحاول هنا التدقيق في هذا المفهوم ـ الذي ينتمي أصلاً إلى سجل الفضائل ومكارم الأخلاق التي تُمتدَح في سلوك الشخص ويُنصَح بالتحلي بها ـ وذلك بطرح العلاقة بين التسامح وكل من الدين والإيديولوجيا والفلسفة، محاولين تأطير الموضوع داخل الحقل الفلسفي، ضمن المحاور الثلاثة التالية:

التسامح في الفلسفة: والسؤال المركزي في هذا المحور يمكن صياغته كما يلي: هل تقبل الفلسفة «التسامح» داخل مملكتها، مبدئياً؟ وهل طبقته تاريخياً؟

التسامح كموضوع للفلسفة: والسؤال المركزي هنا هو: هل هناك فلسفة أو فلسفات للتسامح؟ وهل التسامح مفهوم فلسفي حقاً؟

التسامح كفلسفة: والسؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى يمكن توظيف هذا المفهوم في التفكير فلسفياً في قضايا عصرنا، قضاياه الساخنة الكبرى؟

أسئلة تطرح موضوعات واسعة متشعبة. ونحن لا نطمح في هذه العجالة

إلى استيفائها حقها، وإنما سنكتفي برسم خطاطة عامة ابتدائية قد تصلح أن تكون منطلقاً لأبحاث أدق وأعمق.

هل تقبل الفلسفة التسامح مبدئياً وهل طبقته تاريخياً؟

سؤال يتطلب منا ـ بادئ ذي بدء ـ تحديد معنى هذين المفهومين، أعني «الفلسفة» و«التسامح»، ولو بصورة إجمالية حتى نكون على بينة من أمر العلاقة بينهما.

لنستعد ذلك التعريف العام للفلسفة الذي بقي ملازماً لها منذ ظهورها كنمط خاص من التفكير على أرض اليونان، التعريف الذي يجعل من التفلسف جهداً معرفياً هدفه: «البحث عن الحقيقة» من جهة، ولنأخذ من جهة أخرى، بهذا التعريف لـ «التسامح» الذي تكاد تجمع عليه قواميس اللغة ومعاجم الفلسفة والذي يقدم التسامح، بمعناه الأخلاقي، على أنه: «موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا». وبعبارة مختصرة: «التسامح هو احترام الموقف المخالف».

إذا نحن نظرنا إلى العلاقة بين الفلسفة و«التسامح» فقط من خلال هذين التعريفين فإننا سنحكم بسهولة ويسر بأن الفلسفة هي أكثر المجالات استعداداً لقبول التسامح والعمل به. فـ «البحث عن الحقيقة» لا يعني امتلاكها. وما دام المرء يبحث عن الحقيقة، ولا يدعي امتلاكها، فهو بالضرورة يعترف بالتعدد والاختلاف ويتجنب إصدار أحكام تقصي الآخر. إن الفلسفة بهذا المعنى ميدان للاجتهاد. والتسامح يتحقق في الاجتهاد، إذ هو مجاله الطبيعي. ومبدأ «كل مجتهد مصيب»، وقد قال به كثير من علماء الإسلام في الفقه، هو قمة التسامح في هذا الميدان، كما أن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والأخذ بنسبية الحقيقة، هو التسامح بعينه، فهو اعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف.

وإذن فالفلسفة، من الناحية المبدئية على الأقل، هي المجال الحيوي للتسامح بامتياز. ولكن هل كانت الفلسفة طوال تاريخها المديد مخلصة لهذا المبدأ؟

إننا لا نستطيع، مع الأسف الشديد، أن نجيب بالإيجاب، مطمئنين إلى أننا نقول الحقيقة كل الحقيقة. ذلك أن الفلسفة، كما يقول ياسبيرز[1]، غالباً «ما خانت نفسها» فتجاوزت مهمتها من «البحث عن الحقيقة» إلى ادعاء امتلاكها،

---

(١) كارل ياسبيرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة جورج صدقني (دمشق: مكتبة أطلس، [د. ت.])، ص ١٥.

وانزلقت ـ كما يقول هو نفسه ـ إلى «درجة الانحلال في وثوقية، في معرفة مصبوبة في صيغ، في يقينية نهائية وكاملة وصالحة لأن تنقل بالتعليم إلى الآخرين».

فعلاً، إن الوثوقية، أو الدوغمائية، تتنكر للاجتهاد وتلغي الاختلاف وترفع شعار «الإجماع» وتُشهر سلاح «الخروج عن الإجماع» ضد كل مخالف، وتنحو نحو الاستبداد والهيمنة، فيحل التلقين والتلقي محل البحث والتقصي، وتكف الفلسفة عن اعتماد التسامح موقفاً فكرياً وعملياً وتفقد هويتها ومزيتها وتصبح شيئاً آخر، نسميه اليوم: إيديولوجيا. . . تماماً مثلما تتحول الدعوة الدينية من النقاش والمجادلة بالتي هي أحسن واعتماد الموعظة الحسنة. . . الخ إلى التمذهب الضيق والغلو والتطرف.

والحق أن تاريخ الفلسفة يدلنا على أن التسامح كان دائماً مقوماً أساسياً من مقومات التفلسف، أعني البحث عن الحقيقة، حتى إذا ترك الشك المنهجي مكانه لليقين المذهبي وحل تعميم الأفكار محل تحليلها، ونقدها، انقلبت الفلسفة إلى إيديولوجيا، أي تقريراً لـ «الحقيقة» التي تقدم نفسها كاملة واحدة لا حقيقة بعدها، وزال التسامح وحل محله اللاتسامح: أعني اللجوء إلى القوة والعنف فكراً وسلوكاً. والسؤال الآن: متى ولماذا تتحول الفلسفة إلى إيديولوجيا، من مجال حيوي للتسامح إلى مجال يغلق الباب بقوة في وجه التسامح؟

تتحول الفلسفة في ـ نظرنا ـ إلى إيديولوجيا كلما تخلت عن مهمتها النقدية واستسلمت للأمر الواقع تعكسه بوصفه الحقيقة، أو انساقت مع إغراء «أمر واقع» آخر يشيده الخيال ـ والخيال الفلسفي نفسه ـ مثالاً ونموذجاً وبديلاً عن الوضع السائد. هنا يسود منطق صراع المصالح على منطق البحث عن الحقيقة، فتحُل مقولة «الصراع» محل مقولة «التسامح».

وهذا التحول، تحول الفلسفة إلى إيديولوجيا، في فترات معينة من التطور البشري، شيء طبيعي في نظرنا، ولا يشكل بالضرورة «خيانة لنفسها». فالفلسفة لا يجوز لها، ولا يمكنها، أن تبقى دائماً متعالية عن الزمان والمكان، بعيدة عن قضايا الإنسان، الاجتماعي الفاعل والمفعول به، بل لا بد لها من **الالتزام**. ويصبح هذا الالتزام ضرورة أولية، سابقة على أي ضرورة أخرى، عندما تكون الحقيقة الإنسانية، أعني حرية الإنسان وكرامته، مهددة من هذا الطرف أو ذاك من الأطراف المتصارعة. والفرق بين الفلسفة والإيديولوجيا في هذا المجال هو أن الإيديولوجيا تتماهى مع قضيتها وتذوب في زمنيتها، بينما تحتفظ الفلسفة لنفسها، لا أقول بخط الرجعة بل أقول بقوة الدفع التي تمكنها من استعادة ما هو جوهري

فيها وأصيل، وهو تجاوز الأجوبة المقترحة إلى طرح أسئلة جديدة، تجاوز لحظة الشعور بامتلاك الحقيقة إلى زمان البحث عن الحقيقة. وبعبارة أخرى: الانفلات من سجن الإيديولوجيا إلى فضاء الفلسفة الرحب الطليق.

والانفلات من سجن الإيديولوجيا واستبداد المذهبية يبدأ بالمناداة بفتح باب الاجتهاد، بضرورة الاعتراف بالاختلاف. وفي تاريخ الفلسفة أصوات قوية مدوية تطالب بكسر قوقعة التمذهب الضيق والتعصب للرأي وإلغاء الآخر، وسنقتصر هنا على صوت بليغ نحاول اليوم استعادته لاستعادة الفلسفة، إنه صوت ابن رشد.

لقد دافع ابن رشد عن علوم «الغير»، أي آراء ومعتقدات الآخرين، في الله والكون والإنسان، وأفتى بضرورة الاطلاع عليها والاستفادة منها، وعذر أصحابها إذا هم أخطأوا الصواب، وذلك كما يقول ابن رشد نفسه: «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك»، ثم يضيف: «وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل الإسلام». ويرد ابن رشد على المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يرفضون «علوم الأوائل» بالتنبيه إلى الطابع التاريخي التراكمي للمعرفة البشرية. فالوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها، في العلوم العقلية، «إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم»، تماماً كما هو الشأن في العلوم الدينية التي «لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل». ومن هنا يخلص ابن رشد إلى القول: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[٢].

ويبلغ التسامح قمته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم، حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهم موقف «الخصم»، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه. يقول: «إن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها». والضمير هنا يعود على المعتزلة والفلاسفة الذين حكم الغزالي على آرائهم بالخطأ واتهمهم بالإتيان بالشناعات. ويضيف ابن

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،» في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، ص ١٢ - ١٣.

رشد، ليرتفع بـ «التسامح» إلى أعلى مقام، مقام العدل، فيقول: «ومن العدل كما يقول الحكيم - أرسطو - أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه». لذلك: «ينبغي لمن آثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقّف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم»[٣].

لا أعتقد أنه يمكن العثور في الخطاب الفلسفي، قديمه وحديثه، على نصوص أقوى من هذه النصوص. إن ابن رشد يرتفع بـ «احترام الرأي الآخر» إلى مستوى أعلى كثيراً من مستوى التسامح. إنه يسمو به إلى مستوى العدل، لا، بل إلى مستوى **الإيثار**. والسؤال الآن هو: لماذا استعمل ابن رشد كلمة **العدل** ولم يستعمل لفظ **التسامح**؟

سؤال ينقلنا مباشرة إلى المحور الثاني من هذه العجالة.

---

(٣) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٣٦٩. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد،» في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعات متعددة، نهاية الفقرة رقم (٤).

٢ ـ مفهوم ملتبس.. ولكن لا بديل!

إن التسامح يفترض فيه أن يكون علاقة بين طرفين مُسامِح ومسامَح معه، والذي يضبط هذه العلاقة هو ميزان القوى لا غيره...

ـ هل هناك فلسفة للتسامح، وهل لفظ «التسامح» مفهوم فلسفي؟

الواقع أن لفظ «التسامح» غائب في الخطاب الفلسفي عموماً، سواء تعلق الأمر بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة (باستثناء خطاب سياسي ـ لاهوتي أنتجه بعض فلاسفة القرن السابع عشر في ظروف معينة كما سنشرح ذلك بعد). إن تاريخ الفلسفة شهد مذاهب كثيرة ومتنوعة في الأخلاق. وهناك من الفلاسفة من ركزوا جهدهم الفلسفي، أو قصروه حصراً، على ميدان الأخلاق، ومع ذلك فنحن لا نجد في قاموس مصطلحاتهم لفظ «التسامح» إلا نادراً وبصورة عرضية في الغالب. إن سجل القيم الأخلاقية التي حللها الفلاسفة والتي تتسلسل من الخير والحق والواجب والفضيلة والعدالة... إلى الرحمة والشفقة والإحسان والإيثار... الخ، نادراً ما نعثر فيه على لفظ التسامح كقيمة أخلاقية فلسفية. وإذا غاب المفهوم فمن الطبيعي أن تغيب الفلسفة التي تؤسس نفسها عليه.

فلماذا هذا الغياب؟

السبب في نظري هو أن «التسامح» ليس مفهوماً أصيلاً في الفلسفة، بل هو يقع بين الفلسفة والإيديولوجيا. دليلنا على ذلك هو أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، وبعبارة أخرى: باب الإيديولوجيا. ولذلك بقي مفهوم «التسامح» موضوع تشكيك واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاض ومع كثير من التسامح والتساهل. والقصة معروفة، وهذه خلاصتها.

ظهرت كلمة «تسامح» (Tolérance) أول ما ظهرت في كتابات الفلاسفة وعلى حواشي الفلسفة في القرن السابع عشر الميلادي زمن الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية، حينما نادى أولئك بحرية الاعتقاد وطالبوا الكنيسة البابوية بالتوقف عن التدخل في العلاقة بين الله والإنسان. ومعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية

هي التي تحدد «قانون الإيمان» وتمنح صكوك الغفران وتحتكر «السلطة» الروحية. وكانت، فضلاً عن ذلك، تنازع الدولة سلطتها الزمنية وتريد جعلها تابعة لها... وكرد فعل على «الإجماع» الذي أرادت الكنيسة الكاثوليكية تكريسه حولها (وكلمة كوثوليكوس في معناها اللغوي اليوناني تعني: الشمول والكلية والعالمية)، دينياً وسياسياً، بالوعد والوعيد حيناً وبالقوة والعنف حيناً آخر، قام المذهب البروتستانتي ضد الكثلكة وسعيها نحو الهيمنة الدينية والسياسية وأخذ يطالب بحق «الاجتهاد» وبضرورة اتخاذ العقل ميزاناً وحكَماً... وأيضاً بضرورة **التسامح** مع المخالفين، الشيء الذي يعني السماح لهم بحق الوجود وحق التعبير عن مذهبهم والقيام بالشعائر الدينية على الطريقة التي يعتقدون أنها الأصلح... وذلك هو نفس المبدأ الذي تمسك به فلاسفة التنوير في أوروبا، بمختلف ميولهم الدينية والفلسفية، وأعطوه طابع الشمول، حتى نادى بعضهم **بحق الخطأ**، أي بضرورة «السماح للخطأ بالوجود من غير أن يتعرض لهجوم سوى الهجوم الذي يشنه عليه العقل».

ومع ذلك فقد برهن تطور الأمور أن المنادين بـ «التسامح»، وحتى الذين أعلنوا تمسكهم به بقوة، لم يكونوا مستعدين دائماً للسير بهذا المبدأ إلى أبعد مما يتحمله المذهب الذي يدينون به وتقتضيه مصلحة الدولة التي ينتمون إليها ويرضون عنها. ولذلك نجد دعاة التسامح من البروتستانت أنفسهم شأنهم شأن كثير من فلاسفة التنوير، في كل من فرنسا وانكلترا وغيرهما، يضعون حدوداً لحرية الاعتقاد، خصوصاً إذا كان المذهب الذي يعتقده الخصم مخالفاً لمذهب الدولة القومية التي ينتمون إليها ويعملون على خدمتها وتقويتها، وبعبارة أخرى إذا كان تابعاً لمؤسسة أجنبية. والمقصود هنا الكنيسة الكاثوليكية ومقرها روما. ومن هنا أخذ التشريع لـ «التسامح» يخضع للمصلحة «القومية»، في وقت كانت فيه النزعة القومية في أوروبا الحديثة في عنفوانها. ولذلك اعتبرت أن «الكاثوليك، في هذه الحالة غير جديرين بالتسامح، لأنهم يدينون بالولاء إلى سيد أجنبي»، والمقصود: البابا في روما.

وهذا الذي قرره بير بيل (كاتب فرنسي - في كتاب صدر له عام ١٦٨٦) هو نفس ما ذهب إليه جون لوك الفيلسوف الإنكليزي المشهور في دفاعه عن قانون التسامح الذي أصدرته حكومته عام ١٦٨٩، وذلك في كتابه **رسائل حول التسامح**[٤]. لقد دافع لوك عن ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة: الدولة

---

(٤) John Locke, *Lettre sur la tolérance* (Paris: Presses universitaires de France, 1965; 1995).

مهمتها الحفاظ على حقوق الأفراد «ولا علاقة لها مطلقاً بخلاص نفوس الناس، والكنيسة هي مجرد جمعية حرة إرادية، ليس لها أن تتدخل في الإيمان». وواضح أن المقصود بالدولة هنا هي الدولة الإنكليزية التي يدين معظم الناس فيها بالبروتستانتية. أما الكنيسة فالمقصود بها الكنيسة الكاثوليكية التي على رأسها البابا في روما. والأولوية هنا للدولة ومصلحتها القومية. ولذلك يُخرِج لوك أتباع المذهب الكاثوليكي في بلده من عداد من يجب التسامح معهم. ذلك لأنهم: «لما كانوا يطيعون أميراً أجنبياً هو البابا فهم خطرون سياسياً». . ليس هذا وحسب بل إن لوك لا يتسامح مع الملحدين لأنه يعتبرهم خطراً على المجتمع والدولة. إنه يرى «أن الإيمان بالله هو مبدأ اليقين في القوانين الطبيعية» التي يتأسس عليها العقد الاجتماعي والمجتمع المدني، وبالتالي الدولة.

ومع أن فولتير، أشهر «فلاسفة الأنوار»، كان ضد اضطهاد الأفكار والمعتقدات، ومن أقوى المنادين بحرية الفكر «التي لا تحدها حدود»، فإنه جعل حدوداً لـ «التسامح» لا يتعداها، عندما يتعلق الأمر بشؤون الدولة والسياسة، فهو يقول بـ «ضرورة حصر الوظائف العامة والمراتب الرفيعة في من يعتقدون بدين الدولة، لأنه كان يعتقد أن الدين ضروري لضبط الشعب». . . ويلخص جون هرمان راندل المسألة بالقول: «**كان عصر التنوير مستعداً للتسامح في أمر الاختلاف الديني، لا السياسي**».

واضح إذن أن مفهوم التسامح ولد في حظيرة الإيديولوجيا والسياسة ليوظف توظيفاً سياسياً إيديولوجياً، ضد السلطة أو معها. وهذا ما جعل كثيراً من المفكرين والفلاسفة يتحفظون إزاءه، بل ويهاجمونه فاضحين بطانته الإيديولوجية وما ينطوي عليه ضمناً من الجنوح نحو الاستبداد. وقد اشتهر في هذا المجال قول ميرابو: «الحرية الدينية التي لا حد لها أبداً هي في نظري حق مقدس إلى حد أن التعبير عنه بكلمة «التسامح» يبدو لي في ذاته ضرباً من الاستبداد، فالسلطة التي تتسامح قد لا تتسامح أيضاً». وإلى مثل هذا ذهب توماس بين الذي لم يتردد، هو الآخر، في القول: «ليس التسامح مضاد للاتسامح بل هو تزييف له، فكلاهما ضرب من الاستبداد. أولهما يعطي نفسه حق منح حرية الضمير والثاني يخول لنفسه حق حجبها»[٥].

وبالجملة، فـ «التسامح» يبدو من هذه الزاوية لا كمفهوم فلسفي أو مبدأ

---

(٥) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، ٢ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٥٣٩ ـ ٥٤١.

أخلاقي بل كتعبير عن علاقة قوى. إن التسامح يفترض فيه أن يكون علاقة بين طرفين مسامِح ومسامَح معه، والذي يضبط هذه العلاقة هو ميزان القوى لا غيره. وذلك ما يبرزه كوندروسيه بقوله: «إنه في البلدان التي كان يستحيل فيها على دين معين قمع الديانات الأخرى قام ما أسمته عجرفة الديانة المهيمنة بـ «التسامح»، أي رخصة يعطيها أناس لأناس آخرين تمكنهم من الاعتقاد فيما يقبله عقلهم، والعمل بما تمليه عليهم ضمائرهم». وإذن فكلمة «تسامح»، كما يقول برات: «لا تعبر أبداً عن الاحترام الذي يجب أن يشمل الآراء التي لا تتفق معه، ذلك لأننا نتسامح مع ما لا نقدر على منعه. والذي يتسامح ما دام ضعيفاً يحتمل جداً أن ينقلب إلى لامتسامح عندما يزداد قوة».

وبعد، فهل نقول مع رونفييه إن احترام حرية التدين «قد عبر عنه تعبيراً سيئاً جداً بكلمة تسامح، ذلك لأن الأمر يتعلق بإلزام يقرره العدل وبواجب لا يحتمل التساهل»؟ هل نأخذ بهذا الرأي ونهجر بالتالي هذا المفهوم ونبعده عن قاموسنا الفلسفي؟ أم أن الحاجة تفرض - نظراً لعدم وجود بديل - الاحتفاظ بهذه الكلمة وشحنها بمعنى «حديث».. فنقول مع غوبلو مثلاً إن التسامح بالمعنى الحديث يقتضي: «لا أن يتخلى المرء عن قناعاته، ولا أن يكف عن إظهارها والدفاع عنها والدعوة لها، بل إنما يعني الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس، وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس فرضها»؟

ليس من السهل الاختيار بين الرأيين. ذلك لأن هذه الشكوك والتحفظات قد أثيرت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وتردد صداها بشكل قوي في أشهر معجم فلسفي هو معجم لالاند[٦] الذي نوقش فيه مفهوم التسامح مناقشة مستفيضة، اعتمدناها في استشهاداتنا الأخيرة. ولم يقبل هذا المعجم، في النهاية، هذا اللفظ إلا على مضض ومع كثير من التسامح، مؤكداً على ضرورة أن يعمد الفيلسوف عندما يريد استعماله إلى التنبيه بوضوح إلى المعنى الذي يريده منه.

---

(٦) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1926).

٣ ـ من أجلِ إعادة بناء المفهوم. . العدل أولاً. . والتسامح كإيثار

إن العدل يقتضي المساواة، أما إعطاء الأولوية للغير، داخل المساواة، فذاك هو «التسامح». . .

ـ إلى أي مدى يمكن توظيف «التسامح» في مواجهة اللاتسامح في عصرنا؟

أجل، لا بد من التدقيق في المعنى الذي ينبغي إعطاؤه لكلمة «تسامح» عندما يراد توظيفها، ليس في الفلسفة وحسب، بل وفي الدين والسياسة أيضاً. ذلك أن الحاجة التي تدعو إلى توظيف شعار التسامح في ميدان الدين غيرها في ميدان السياسة والإيديولوجيا، كما تختلف عنهما في ميدان الفلسفه.

إن الحاجة إلى التسامح، بمعنى عدم الغلو في الدين الواحد وسلوك سبيل اليسر، سبيل «التي هي أحسن» من جهة، واحترام حق الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها وشعائر دينها دون تضييق أو ضغط. . . الخ من جهة أخرى، حاجة تفرض نفسها بحكم تعدد الممارسات الدينية داخل الدين الواحد وتعدد الأديان داخل المجتمع الواحد، هذا التعدد الذي هو ظاهرة إنسانية حضارية لا يمكن تجاوزها ولا القفز عليها. وبالتالي فالتسامح هنا يعني التخفيف إلى أقصى حد ممكن من الهيمنة، المقصودة أو غير المقصودة، التي يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدين الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد.

هناك بطبيعة الحال ما يوصف بـ «الأصولية»، ونحن نفضل استعمال كلمة «التطرف»، ونقصد به التطرف في الدين أو باسمه أو ضده أياً كان الدين. . . وما دمنا بصدد التدقيق في الكلمات والمصطلحات فقد ينبغي التنبيه هنا إلى أن الأصولية ليست مرادفة لـ «التطرف»: فقد يكون المرء أصولياً ولا يكون متطرفاً يستعمل العنف لفرض قناعاته. على أن مصطلح «الأصولية» لا يعني الشيء نفسه في جميع الثقافات: فـ «الأصولي» في الاصطلاح الإسلامي هو العالم المتخصص في أصول الفقه. وأصول الفقه كما يعرِّفه الأصوليون أنفسهم هي: «القواعد التي يتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة». فهو إذن علم منهجي ينظم

الاجتهاد، أي يضع القواعد لإنتاج التعدد والاختلاف في الفقه. أما الثقافة الفرنسية فهي لم تعرف هذا المصطلح إلا مؤخراً[7]. وقد انتقل إليها من الإنكليزية (Fundamentalism) حيث تعني الكلمة: النزعة التي تدعو إلى التطبيق الحرفي للدين. . . وهناك حركات دينية متطرفة في أنحاء مختلفة من العالم ولكنها لا توصف جميعها بـ «الأصولية». ومهما يكن فالتطرف في الدين سواء عبرنا عنه بـ «الأصولية» أو بلفظ آخر هو نقيض التسامح. . . على أنه ليس التطرف الديني هو وحده الذي يعاني منه العالم اليوم، رغم أنه يعم فعلاً مختلف أقطار العالم من أمريكا إلى بريطانيا وأوروبا إلى العالم العربي والإسلامي إلى الهند وباكستان والفيليبين. . . إن العالم يشهد اليوم تيارات وحركات وتوجهات متطرفة ليست دينية، بل منها ما هو لاديني بالمرة، تيارات متطرفة تهدد، في عالم اليوم، أمن الإنسان وسلامته واطمئنانه على مصيره، وبالتالي تعتدي على حقوقه: حقه في الوجود، وحقه في امتلاك خصوصية خاصة به، وحقه في اختيار طريق مستقبله. . . مثل «التطهير العرقي» الذي مورس في البوسنة والهرسك جهاراً ويمارس سراً في أنحاء عديدة من أوروبا خاصة، ومثل التهجير واحتلال الأراضي بالقوة وغيرهما من أساليب الغصب والقمع التي مورست وتمارس على الشعب الفلسطيني. . .

أما في ميدان السياسة فلا بد، أولاً وقبل كل شيء، من أرضية ديمقراطية صلبة قوامها احترام الحق في الاختلاف والحق في التعبير الديمقراطي الحر. ويأتي التسامح بعد ذلك ليعني تمكين الأقلية السياسية أو الدينية أو الإثنية من الحضور في المؤسسات الديمقراطية، لا بناءً على قوتها العددية وحسب، بل بناءً أيضاً، وبالخصوص، على حقها في أن تكون ممثلة تمثيلاً يمكّنها من إسماع صوتها وممارسة حقها المشروع في الدفاع عن مصالحها.

أما في الميدان الإيديولوجي فعلى الرغم من الأصوات التي ترتفع هنا وهناك لتعلن «نهاية الإيديولوجيا» و«نهاية التاريخ». . . الخ فإن الواقع يكشف يوماً بعد يوم عن الطابع الإيديولوجي لهذه الأصوات من خلال ما تبشر به من آراء ونظريات تكرس ما أصبح يوصف اليوم بـ «الفكر الأحادي» أو «الوحيد» الحامل للواء «العولمة» على الصعيد الاقتصادي، والهادف إلى فرض هيمنة فكرية إيديولوجية على العالم كله. أضف إلى ذلك التبشير بما يسمى «صراع الحضارات» وهي دعوى ترمي صراحة إلى تعبئة الغرب كحضارة، لا بل كمصالح، ضد حضارات أخرى، وفي مقدمتها الحضارة الصينية والحضارة العربية الإسلامية.

---

(٧) الاصطلاح الشائع من قبل في الفرنسية هو Intégrisme.

أربع قضايا كبيرة وخطيرة تفرض نفسها على الفكر الفلسفي في عصرنا نعيد تعدادها كما يلي:

ـ التطرف والغلو في الدين أو باسمه أو ضده. . .

ـ التطهير العرقي الذي يمارس جهاراً في جهات، وتحت هذا الغطاء أو ذاك في جهات أخرى.

ـ الفكر الأحادي الذي يريد فرض واقع اقتصادي فكري إيديولوجي على العالم كله.

ـ ما يسمى بـ «صراع الحضارات» وهي نظرية تستهدف تطويق أمم وشعوب بعينها.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن ليس: هل يتسع مفهوم التسامح لكل المعاني الضرورية لمعالجة هذه القضايا ومواجهة أخطارها؟ إن الجواب سيكون بالنفي إذا نحن تركنا هذا المفهوم كما هو عليه. أما إذا أردنا إعطاءه معنى عاماً شمولياً يرتفع به إلى مستوى المفاهيم الفلسفية، المستوى الذي يجعله قادراً على أداء الوظيفة التي تطلب منه اليوم، وظيفة إحراج التطرف، مهما كان نوعه، وفضح وسائل الهيمنة وأساليب إخفاء صراع المصالح، فإن ذلك قد لا يتأتى إلا إذا نحن حمّلناه ذلك المعنى القوي الذي عبر به ابن رشد عن ضرورة احترام الحق في الاختلاف، والذي صاغه في العبارات التي سبق أن ذكرناها له والتي نكرر منها مجدداً هذه العبارة الجامعة: «من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه»، سواء تعلق الأمر بالحجاج الكلامي أو بالاختلاف العقدي أو بالتنافس على المصالح. وإذا كان العدل، بمعناه العام، يقتضي المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، فإن معنى العدل هنا يجب أن ينصرف بالدرجة الأولى إلى مساواة الإنسان غيره بنفسه: أن يعطي لغيره من الحق ما يعطيه لنفسه، ثم يطالبه بعد ذلك بما عليه. وقد عبر المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم «أهل العدل» عن هذا المعنى حينما عرّفوا العدل بقولهم: «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه».

ولكي يغدو «التسامح» قيمة يدخل العدل في مضمونها، وتزيد عليه، يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الغير: إن العدل يقتضي المساواة. أما إعطاء الأولوية للغير، داخل المساواة، فذاك هو «التسامح». إن التسامح حين يقرن بالعدل بهذا المعنى يبتعد عن أن يكون معناه التساهل مع الغير أو الترخيص له بكذا أو كذا، الشيء الذي يضع المسامِح في وضعية أعلى من المسامَح له، بل التسامح هنا يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار.

أعتقد أننا إذا أسسنا «التسامح» هذا النوع من التأسيس فإنه سيغدو في الإمكان توظيفه في القضايا الأربع الكبرى التي أشرنا إليها والتي تتحدى العقل والفلسفة في عصرنا. إن الانطلاق من «توفير حق الغير» يضع في قفص الاتهام وفي آن واحد كلاً من التطرف الديني والتطهير العرقي، كما أنه يحرج التفكير الأحادي الذي يلغي الحق في الاختلاف، ويفضح مقولة «صراع الحضارات»، التي تريد إخفاء الصراع حول المصالح، ويطرح بديلاً عنها الدعوة إلى «توازن المصالح».

لقد وقع فلاسفة التنوير في أوروبا - أو بعضهم على الأقل - في تناقض صارخ حينما رفعوا شعار «التسامح» لتجاوز الخلافات الدينية، وعدلوا عنه إلى نوع من اللاتسامح صريح عندما تعلق الأمر بالقضايا السياسية والوطنية. وهكذا تسامح كثير منهم مع الاستعمار حينما اعتبروه وسيلة «ضرورية» لـ «تمدين» الشعوب غير «المتحضرة»، كما غضوا الطرف عن النزعات العرقية، وربما كان منهم من كان يعتقد في تفاوت الأعراق وأفضلية بعضها على بعض... الخ وسنرتكب خطأ مماثلاً إذا نحن فعلنا مثلما فعلوا ورفعنا شعار «التسامح» ضد «الأصولية الإسلامية» وحدها ساكتين عن النزاعات الدينية في أقطار أخرى بأمريكا وأوروبا وعن المواقف الفكرية والسلوكية التي تحركها المصالح السياسية والاقتصادية ويغذيها التعصب العرقي.

إن عالماً يفتقر إلى العدل، إلى الاعتراف بالآخر وبحقه في امتلاك خصوصية خاصة به، وفي تقرير مصيره، سواء كان هذا الآخر فرداً أو أقلية دينية أو عرقية أو كان شعوباً وأمماً، عالم مبني أصلاً على الظلم، على اللاتسامح. وبالتالي فلا معنى لرفع شعار التسامح ضده إلا مقروناً بالعدل الذي ينطلق كما قلنا من توفير حق الغير...

ثالثاً: العودة إلى الأخلاق

١ ـ العلم.. وأساس الأخلاق

يعيش العالم اليوم، على مشارف القرن الواحد والعشرين، وضعية جديدة تماماً، تتمثل في هذا الإحراج بل التحدي المتزايد الذي يسببه العلم وتطبيقاته للأخلاق والضمير الأخلاقي، والذي أثار ويثير ردود فعل تسمح بالحديث عن «عودة الأخلاق»...

من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوروبي المعاصر، وبالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بمسألة الأخلاق والقيم. فمنذ عقدين من السنين والأصوات ترتفع، أصوات الفلاسفة والمفكرين والعلماء وبعض الساسة، لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما يستجد على الساحة، سواء في ميدان العلم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد.

كلنا نذكر أنه أثيرت، قبل بضع سنوات، ضجة كبيرة على الصعيد العالمي حول قضية تحديد النسل واللجوء إلى الإجهاض. وإذا كانت هذه القضية تندرج ضمن تعارض قديم ومعروف، هو التعارض بين بعض القيم الدينية الثابتة وبعض مستجدات الحياة العامة، فإن القضية طرحت وتطرح اليوم على صعيد آخر، يختلف عن ذلك الذي كانت تطرح فيه من قبل والذي يحكمه مبدأ تحريم قتل النفس. ولكن الإجهاض إذا ما قرن بـ «تحديد النسل»، كضرورة من ضرورات التنمية في الأقطار الفقيرة المكتظة بالسكان، فإنه ينظر إليه، من الزاوية الاقتصادية على الأقل، كوسيلة ضرورية لتحقيق التنمية وضمان مستوى من العيش اللائق لسكان يعانون من النقص في التغذية ومن التخلف في كافة الميادين.

وإذا كان التعارض هنا بين القيم الأخلاقية والدينية (تحريم الإجهاض مثلاً) والقيم الدنيوية (شروط التنمية)، تعارضاً من نوع آخر، فإنه يبقى مع ذلك في نفس الإطار الديني، إذ قد يدخل، في نظر البعض، تحت مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات»، وبالتالي فالطرفان كلاهما (الإجهاض ـ التنمية) يصبحان موضوع اجتهاد وتأويل: متى يكون الإجهاض بمثابة «قتل النفس»؟ وفي أي مرحلة من مراحل تكون الجنين..؟ ثم متى يكون اللجوء إلى الإجهاض ضرورياً لتحديد

النسل خصوصاً إذا توفرت وسائل أخرى؟ وأكثر من ذلك يمكن التساؤل: هل تحديد النسل شرط لتحقيق التنمية أم أنه هو نفسه نتيجة من نتائجها؟

وإلى جانب مثل هذه القضايا الاجتماعية والاقتصادية التي تعكس كما قلنا تعارضاً قديماً ومعروفاً بين القيم الدينية الثابتة والمتغيرات الدنيوية، هناك في عصرنا قضايا جديدة تماماً صارت تثير نقاشاً واسعاً ليس بين «رجال الدين» و«آخرين» ـ مهما كان الوصف الذي يطلق عليهم ـ وحسب، بل وفي مختلف الأوساط تقريباً. يتعلق الأمر هذه المرة بظاهرة جديدة في تاريخ الفكر البشري تعبر عن التعارض بين نوعين من طريقة التفكير والنظر إلى الأشياء وتقييمها، طريقة يمكن وصفها بأنها صادرة عن «العقل الموضوعي» المعياري، وطريقة أخرى يمكن وصفها بأنها تجسد «العقل الأداتي» البراغماتي الوضعي. وإذا شئنا النظر إلى هذه المسألة من الزاوية التاريخية قلنا إن الأمر يتعلق هنا بانبعاث التفكير في الأخلاق والقيم وتزايد الميل إلى إخضاع العلم ونتائجه لها، وبالتالي تأسيسه عليها.

إن التقدم العلمي الهائل في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية كما في ميدان المعلوماتية، فضلاً عن آثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة الطبيعية من جهة، والخطر الذي تشكله أسلحة التدمير الشامل على البشرية كلها من جهة ثانية. إن تقدم العلم في هذه المجالات كما في غيرها قد أدى، أو من شأنه أن يؤدي إلى نتائج تتعارض على طول الخط مع القيم الأخلاقية التي تكرست منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات، ولدى مختلف الأديان والفلسفات، بوصفها عنصراً جوهرياً في إنسانية الإنسان، إن لم يكن العنصر الجوهري الوحيد فيها.

لنذكّر هنا ببعض القضايا التي هي الآن مثار نقاش.

لنبدأ بقضية تلك المرأة التي أوردت الصحف مؤخراً أنها طالبت بحقها في الإنجاب من زوجها بعد أن وافاه الأجل المحتوم. لقد سبق لها أن اتفقت مع زوجها على تخزين حيواناته المنوية لدى إحدى المؤسسات المختصة إلى الوقت الذي يتفقان فيه على الإنجاب، ثم حدث أن مات الزوج فجأة، فقامت أرملته تطالب المؤسسة المعنية بـ «مَنِيّ» زوجها المتوفى، معبرة عن رغبتها في وضعه في رحمها والحمل من زوجها بعد وفاته. والقضية مطروحة على القضاء ليقول كلمته فيها.

ومع أن هذه القضية قد حصلت فعلاً، فإن عنصر الغرابة فيها لا يقل إثارة عن القضايا الافتراضية الخيالية، هذا فضلاً عن المشاكل الجديدة تماماً التي تطرحها على مستويات عدة، كمستوى قانون الإرث مثلاً... الخ وهناك من الأمور الممكنة علمياً، اليوم أو غداً، ما أصبح يطرح من الإشكالات والإحراجات ما لا عهد للبشرية بمثلها. من ذلك مثلاً إمكانية تغيير «جنس» الكائن البشري من ذكر

إلى أنثى أو العكس، وإمكانية التحكم في جنس المولود وفي ذكائه وقدراته العقلية الأخرى، هذا إضافة إلى ما يعدنا به كثير من الأبحاث الرائدة من إمكانيات في مجال القضاء على الأمراض الفتاكة وتحسين النسل وإطالة العمر. . . الخ، وأكثر من ذلك ما صار يدعى اليوم بـ «الاستنساخ»، مما يطرح بصورة أو بأخرى جوانب أخلاقية كانت تنتمي من قبل إلى «اللامفكر فيه». . إلى دائرة «الممتنع»، أو دائرة «النادر» الذي لا حكم له، كما يقول الفقهاء.

أما في مجال المعلوماتية وتكنولوجيا الاتصال السمعي البصري عبر الأقمار الصناعية والاتصال حول شبكة الطرق السيارة للمعلومات، فإن عملية «هتك الحرمات» تتم وتتسع، وفي نفس الوقت يتضاءل الأمل في تدارك الموقف وإمكانية التحكم. . فما يقذف اليوم في شبكة الإنترنت من صور وممارسات تدخل في مجال «الخلاعة»، وما يبث فيها من معلومات وتقنيات خاصة بصنع القنابل وتشكيل العصابات وغير ذلك مما يتنافى مع القيم والمعايير الأخلاقية، يثير المخاوف بشكل جدي. غير أن ما توفره الإنترنت نفسها من إمكانيات هائلة لنشر المعرفة وتعميمها وتيسير الطريق لتقدم البحث العلمي، فضلاً عن خدمات أخرى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والإعلامية، كل ذلك يجعلها واحدة من الوسائل الضرورية لعالم اليوم والغد، كما هي ضروريةٌ المنجزات العلمية والتكنولوجية الأخرى، ابتداء من السيارة والهاتف وآلة قياس ضغط الدم. . . إلى آخر ثمرات العلم والتكنولوجيا في كل ميدان.

* * *

يعيش العالم اليوم إذن، على مشارف القرن الواحد والعشرين، وضعية جديدة تماماً، حتى لا نقول فريدة غريبة. وتتمثل في هذا الإحراج بل التحدي المتزايد الذي يسببه العلم وتطبيقاته للأخلاق والضمير الأخلاقي، والذي أثار ويثير ردود فعل يمكن وصفها بـ «عودة الأخلاق»، ردود فعل تطالب بإخضاع العلم ومنتجاته للقيم والمعايير الأخلاقية، وذلك على العكس تماماً مما كان عليه الحال في مثل هذا الوقت من القرن الماضي حينما سادت في أوروبا نزعات تنادي بتأسيس الأخلاق على العلم، طارحة مشكلة فلسفية قديمة ـ جديدة يعبر عنها بمشكلة «أساس الأخلاق».

والحق أن هذه المسألة، مسألة الأساس الذي يبرر الأخلاق، كانت من القضايا التي شغلت الفلاسفة في أوروبا الحديثة، وفي «عصر الأنوار» بصفة خاصة. وتتلخص المشكلة في القضية التالية: على ماذا تستند القيم الأخلاقية في مشروعيتها؟ والمقصود هنا الأخلاق بوصفها مجموعة قيم متميزة عن العادة والعرف

وما يصدر عن الطبيعة الإنسانية. وبعبارة أخرى إن المقصود أساساً هو «الخير» و«الشر» وما تفرع عنهما من قيم تشكل جوهر ما يسمى بـ «الضمير الأخلاقي»، فردياً كان أو جماعياً.

كانت هناك، عبر التاريخ، وجهتان لتأسيس مشروعية الأخلاق بهذا المعنى. وجهة ترى أن الدين هو الذي يؤسس الأخلاق. فما يأمر به الدين خير وحسن، وما ينهى عنه شر وقبيح. وهذا واضح، خصوصاً في الديانات السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام.

وهناك وجهة أخرى ترى أن أساس الأخلاق هو العقل البشري نفسه، ليس فقط لكونه قوة تمييز، يميز بطبعه وفطرته بين الخير والشر والحسن والقبح، بل أيضاً لكونه يستطيع أن يرتفع بهذا التمييز «الفطري» إلى مستوى التنظير العقلي، وبالتالي إلى مستوى إرجاع الأخلاق جميعها إلى مبدأ يؤسسها. قد يكون هذا المبدأ مبدأ ميتافيزيقياً متعالياً كما هو الشأن عند أفلاطون الذي رفع «الخير» إلى درجة الألوهية: إن العالم الذي نعيشه ونحياه يحتوي على أشياء كثيرة نصف كلاً منها بأنه «خير»، ولكنها في نظر أفلاطون ليست هي «الخير بالذات» بل إنما تحاكي «الخير» وتتشبه به. أما «الخير» الحقيقي الكامل والمطلق، الذي لا يتغير بالزمان ولا في المكان، والذي منه تستمد كل الأشياء الخيِّرة ما فيها من معنى الخير فهو «مثال الخير»، وهو الله نفسه عند أفلاطون[1].

واصل الفلاسفة، بعد أفلاطون، محاولاتهم تأسيس الأخلاق وتبرير مشروعيتها: بعضهم يلتمس لها أساساً في الدين، وبعضهم يضع لها ما يؤسسها إما بإرجاعها إلى العقل وإما بربطها بالعاطفة والضمير... الخ إلى أن جاء الفيلسوف الألماني عمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) في وقت كانت العلوم قد قطعت فيه أشواطاً بعيدة في استقلالها عن الفلسفة، خاصة الرياضيات والفيزياء، متميزة بيقين علمي صار المثل الذي يحتذى. انكب كانت على دراسة هذا اليقين العلمي في الرياضيات والفيزياء متسائلاً: ما الذي جعل العلم ممكناً، أي معرفة يقينية تصاغ في قوانين كلية؟ وبعد أن أجاب عن هذا السؤال في كتابه الخالد **نقد العقل الخالص** انتقل في كتابه الأخير **نقد العقل العملي** إلى الإجابة عن سؤال مماثل يتعلق، هذه المرة، بالعمل والسلوك وليس بالمعرفة، سؤال يطرح أساس الأخلاق: ما الذي يجعل الأخلاق ممكنة، وكيف نجعل من القيم الأخلاقية قيماً كلية مثل القوانين العلمية؟

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [١٩٧٤]).

إذا كان العلم يرجع إلى الفهم، أي إلى التجربة والعقل معاً، ومجاله المعرفة، فإن الأخلاق ترجع إلى الإرادة، ومجالها السلوك. وما يميز السلوك الأخلاقي هو أنه يصدر عن «الإرادة الصالحة» التي ترجع عند نهاية التحليل إلى فكرة «الواجب». فالإرادة الصالحة إذن، وبالتبعية الأخلاق كلها، هي العمل بمقتضى الواجب. إن فكرة «الواجب» في العقل العملي عند كانت، توازن فكرة «القانون» في العقل النظري. فكما أن القانون في العلم هو حكم كلي ومطلق يسري على جميع الظواهر التي هو قانون لها، فكذلك الواجب. هو «أمر مطلق»: إنه «الأمر» الذي يأمرك من داخلك أن: «اعمل فقط حسب الحكم الذي تريده أن يصير قانوناً كلياً» للسلوك البشري، تماماً كما هو القانون العلمي بالنسبة لظواهر الطبيعة. وإذا نحن صغنا هذا القانون بلغة الأخلاق صار كما يلي: «إعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية وليس كوسيلة». وبعبارة أخرى: «الأمر المطلق» الذي هو أساس الأخلاق عند كانت هو ذلك الصوت الذي ينبعث من داخلك، من عقلك وليس من عاطفتك، والذي يهتف فيك: «إعمل كما لو كنت تشرع القانون».

كانت نظرية الفيلسوف عمانويل كانت في «الأمر المطلق»، بوصفه أساس الأخلاق، إحدى تجليات فكر «عصر الأنوار»، العصر الذي تميز بذلك النزوع القوي إلى جعل العقل حكَماً في كل شيء. وواضح أن أخلاق العقل بهذا المعنى تتمتع باستقلال ذاتي عن كل من الدين والعلم. والحق أن كانت الذي دعا إلى الفصل بين العلم والأخلاق قد عمل من جهة أخرى على تحرير الأخلاق من سيطرة الدين (الكنيسة بكيفية خاصة)، بل لقد جعل منها، أعني الأخلاق، أساساً للدين نفسه. فما دام الدين هو جملة أوامر ونواهٍ، فإن هذه الأخيرة لا تصبح قانوناً ملزماً للإنسان، دونما طمع في الثواب أو خوف من العقاب، في الدنيا أو في الآخرة، إلا إذا صدرت عن قوة داخلية في الإنسان يقررها عقله، قوة «الأمر المطلق».. ليس هذا وحسب، بل إن وجود «الأمر المطلق» في الإنسان دليل على أنه حر الإرادة. وإذا كان العقل النظري لا يستطيع أن يبرهن على حرية الإرادة لدى الإنسان، فإن العقل العملي يتخذها مسلمة له، مثلها مثل وجود الله وخلود الروح. فالدين هنا تؤسسه الأخلاق وهذه يؤسسها العقل[٢]... والسؤال الآن، هو: هل يقبل الفلاسفة في «عصر العلم» (القرن التاسع عشر) بما قرره أسلافهم في «عصر العقل» (القرن الثامن عشر)، هل يقبلون بهذا التأسيس للأخلاق الذي يعلو على العلم في وقت صار العلم فيه سيد الموقف، به تفسر جميع الظواهر، حاضرها وماضيها واتجاه تطورها؟

---

(٢) انظر: عادل العوا، المذاهب الأخلاقية: عرض ونقد، ٢ ج (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨).

٢ ـ الأخلاق كموضوع للعلم...

وهذا قد يساعدنا، نحن الذين نعيش اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، على بناء نظرتنا إلى هذه المسألة من منظور تاريخي يصدر عن النسبية، ويأخذ بعين الاعتبار التطور لا كمجال لاطراد الحتمية، بل كميدان للتغير والإمكان...

إذا كان الناس اليوم، فلاسفة وعلماء وساسة وعموم المثقفين، بل ومطلق الناس أيضاً، يطرحون مسألة الأخلاق والقيم كرد فعل على التحدي الذي لم يسبق له مثيل والذي يمارسه تقدم العلم، أعني كثيراً من نتائجه وتطبيقاته، على ما تعارف الناس عليه من أخلاق وقيم تشكل، أو يعتقدون أنها تشكل، جوهر إنسانية الإنسان، فإن الفكرة التي سادت في مثل هذا الوقت من القرن الماضي كانت على العكس تماماً: كانت هناك تيارات قوية تطالب وتعمل لتأسيس الأخلاق على العلم... والبيانات المقتضبة التالية تقدم فكرة عن الكيفية التي كان المفكرون يطرحون بها، في النصف الثاني من القرن الماضي، «المسألة الأخلاقية»، خصوصاً من كان منهم يعيش في مشارف القرن العشرين. وهذا قد يساعدنا، نحن الذين نعيش اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، على بناء نظرتنا إلى هذه المسألة من منظور تاريخي يصدر عن النسبية ويأخذ بعين الاعتبار التطور لا كمجال لاطراد الحتمية، بل كميدان للتغير والإمكان.

من النزعات الفكرية التي سادت أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي واستمرت امتداداتها إلى أوائل هذا القرن تلك النزعة العلموية التي كانت تطمح إلى بناء كل شيء على العلم سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو بالسلوك. وقد اشتهرت في هذا المجال نظرية المفكر الفرنسي أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) مؤسس النزعة الوضعية المبنية على ما أسماه «قانون الحالات الثلاث». تقول هذه النظرية إن الفكر البشري مر خلال مسيرته التاريخية بثلاث «حالات» أو مراحل من التطور: (١) الحالة اللاهوتية وقوامها تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية تفسيراً غيبياً سواء في إطار الأسطورة أو في إطار الدين. (٢) الحالة الميتافيزيقية وتتميز باعتماد العقل

المجرد الذي يشيد الصروح الفكرية والنظريات الفلسفية بواسطة التأمل والاستنباط.
(٣) الحالة الوضعية التي تتميز باعتماد العلم في فهم وتفسير الظواهر الطبيعية والبشرية سواء بسواء، وهي الحالة «المعاصرة». ومع أن أوغست كونت كان يرى أن هذه الحالات متداخلة وأنها قد يعيشها الناس، أفراداً أو جماعات، في مرحلة زمنية واحدة، فإن السياق العام لتفكيره يؤكد أن المرحلة الوضعية «العلمية» المعاصرة هي التي ستطبع المستقبل كما بدأت تطبع الحاضر، وبالتالي فإن خط التطور والتقدم يقتضي النظر إلى جميع الأمور والظواهر من الزاوية العلمية. وفي هذا الإطار تندرج محاولته إنشاء علم جديد سماه «الفيزياء الاجتماعية» يكون للظواهر الإنسانية بمنزلة علم الفيزياء بالنسبة للظواهر الطبيعية[٣].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى سادت في الوقت نفسه ـ وفي أوروبا دائماً ـ نزعة حسية «تجريبية» في ميدان علم النفس، وخاصة في انكلترا. فالظواهر النفسية الشعورية ـ مثل الذاكرة والانفعالات والعاطفة والإدراك... الخ، التي كانت تدرس من قبل بالتأمل والاستبطان بوصفها ظواهر من طبيعة خاصة تخص ذلك الجزء من الإنسان الذي يدعى «النفس» في مقابل جزئه الآخر «الجسم» ـ أصبحت تدرس بوصفها ظواهر صادرة عن الجسم أو باعتبارها فاعلية من فاعليات الجسم. فالظواهر الشعورية، من هذا المنظور، هي في أصل تكونها مجرد إحساسات وانطباعات حسية تركّب بعضها مع بعض حسب قوانين خاصة لتشكل ما ندعوه بمعطيات الشعور، مثلما أن الظواهر السلوكية ما هي إلا مجرد ردود فعل تصدر عن الجسم، وبالخصوص الجهاز العصبي والفيزيولوجي.

وهناك من جهة ثالثة نظرية التطور الداروينية التي عرفت تأويلات وتطبيقات من طرف علماء وفلاسفة آخرين وعلى رأسهم هربرت سبنسر. وقد تم الترويج، في إطار هذه النظرية، لفكرتين اثنتين: فكرة قانون التطور الذي يحكم كل شيء والذي قوامه الانتقال من البسيط إلى المركب، من الأدنى إلى الأعلى، من جهة، وفكرة الصراع وتنازع البقاء والاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح، من جهة أخرى. وتنبني هذه النظرية على إعطاء أهمية بالغة للعوامل البيئية الخارجية، فتفسر بها ما يحصل من تطور ليس في الجسمانيات وحسب بل وفي الميدان النفسي أيضاً، ميدان الشعور الذي يؤول حسب هذه النظرية إلى «صدمات عصبية أولية» تتألف وتتكامل لتتحول إلى ما نسميه الظواهر النفسية الشعورية.

---

(٣) Lucien Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte.*

هذه الاتجاهات الفكرية والنزعات العلموية كان لا بد لها أن تصطدم بالمسألة الأخلاقية. ذلك لأن الأخلاق تتصف بثلاث خاصيات:

ـ **أولها**: أن موطنها النفس وليس الجسم، فالأخلاق صفات للنفس وليس للجسم، وبالتالي فميدانها هو الشعور وليس الإحساس. وهكذا فإذا نحن فسرنا الشعور بـ «الإحساسات» وتآلفها، وفسرنا السلوك بقوانين رد الفعل (رد الفعل المنعكس، أو المنعكس الإشراطي)، فأين سنضع الأخلاق والضمير الأخلاقي؟ إن النزعة السيكولوجية إذ تلغي الشعور بوصفه من تجليات النفس أو الروح... الخ تلغي في الوقت نفسه «الضمير الأخلاقي». ومع ذلك فـ «الأخلاق» تبقى قائمة، بمعنى أن الناس يعتقدون في الخير والشر وفي ما تفرع عنهما من قيم، فكيف نفسرها؟

هنا ظهر ما سمي بـ «أخلاق المنفعة» مع جون ستيورت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) خاصة. فالأصل في فكرة الخير والشر عنده هو ميول الإنسان إلى طلب اللذة وتجنب الألم: فما يعتبر «خيراً» هو ما يجلب اللذة، وما يعتبر «شراً» هو ما يجلب الألم. ومن هنا فالأخلاق كلها يمكن أن تدرس دراسة «علمية» ـ في نظره ـ انطلاقاً من هذا المبدأ: مبدأ المنفعة الذي يؤول أمره إلى الإحساس باللذة أو بالألم وهما ظاهرتان يمكن إخضاعهما للدراسة العلمية[٤].

ـ وثاني خاصيات الأخلاق أنها اجتماعية، فهي تنظم العلاقات الاجتماعية حسب معايير وقيم ليست نابعة دوماً من الفرد، شعوره وضميره، بل هي في معظمها ذات أصول اجتماعية. وبعبارة أخرى إن العرف والعادات الاجتماعية مكون أساسي من مكونات الأخلاق إن لم تكن أساسها الوحيد. وهذا شيء لا يمكن إنكاره خصوصاً عندما نلاحظ أن ما يعتبر خيراً وحسناً في مجتمع وفي عصر معين قد يعتبر شراً وقبيحاً في مجتمع آخر أو عصر آخر... وإذن، فالأخلاق ظاهرة اجتماعية، تجد أصولها وفصولها في المجتمع وما يعتريه من تطور. وما دام الأمر كذلك ـ تقول النزعة السوسيولوجية ـ فإن الأخلاق لن تجد أساسها الصحيح إلا في العلم، فيجب إذن اعتبارها ظواهر اجتماعية ودراستها دراسة علمية على هذا الأساس. وإذا نحن فعلنا ذلك فإن كثيراً من المفاهيم الغامضة مثل «الضمير الأخلاقي» ستنكشف عن معطيات واقعية مثل «الضمير الجمعي». ذلك ما قال به عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) الذي يرى أن المثل

(٤) John Stuart Mill, *L'Utilitarisme* (Paris: Librairie Félix Alcan, [s. d.]).

العليا والقيم الأخلاقية إنما مصدرها «الضمير الجمعي»، وبالتالي فهي ظواهر اجتماعية ويمكن دراستها دراسة علمية بوصفها كذلك. وقد ذهب ليفي بريل (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) إلى أبعد من ذلك فاقترح إنشاء «علم» للأخلاق باسم «علم العادات الأخلاقية»[٥]، ذاهباً في ذلك مذهب أوغست كونت في قوله بقانون «الحالات الثلاث» التي ذكرنا. وهكذا فالأخلاق عنده قد مرت هي الأخرى بالحالة اللاهوتية التي تتميز بكون الدين فيها هو أساس الأخلاق، والحالة الميتافيزيقية التي تأسست الأخلاق فيها على العقل الميتافيزيقي. وقد حان الوقت ـ في نظره ـ لتأسيس الأخلاق على العلم وتشييد أخلاق وضعية تحل محل الأخلاق الدينية والفلسفية. ومهمة هذه الأخلاق الوضعية هي دراسة الواقع الأخلاقي أو الظواهر الأخلاقية كما تدرس الفيزياء الواقع الطبيعي.

ـ أما ثالث خاصيات الأخلاق فهي أنها تتطور وتنتقل من حالة دنيا إلى حالة عليا، سواء نظر إليها من زاوية الفرد أو من زاوية المجتمع، وذلك رغم ثبات المثل الأخلاقية العليا، مُثل الخير والفضيلة والعدل... الخ والنظر إلى الأخلاق من زاوية التطور، زاوية منظور النزعة العلموية التطورية، يقتضي اعتبارها ظواهر طبيعية، أي بوصفها حالة خاصة من حالات مسيرة التطور الذي هو جوهر الحياة. ولما كان القانون الذي يحكم تطور الأحياء هو التلاؤم مع المحيط والبيئة، فإن الأخلاق لا تعدو أن تكون جملة الأفعال والسلوكيات التي يسعى بها الكائن البشري إلى تحقيق التلاؤم مع المحيط الاجتماعي بكيفية خاصة. ذلك ما كان يراه هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣). لقد تبنى هذا الأخير بدوره فكرة قانون «الحالات الثلاث»، فقرر أن الأخلاق قد مرت خلال تطور الحياة البشرية بثلاث حالات. لقد مر التلاؤم بين الإنسان ومحيطه الاجتماعي، **أول الأمر**، بـ «الحالة العسكرية» التي تقيم التلاؤم بين الفرد والمجتمع على أساس الإكراه والقانون العرفي، على أساس إخضاع الفرد للمجتمع. وفي هذه الحالة تسيطر المنفعة الأنانية الفردية كأساس للأخلاق. ثم انتقلت الأخلاق إلى حالة **ثانية** قوامها التعاقد والتعاون الإرادي بهدف تبادل المنافع، وهنا امتزجت الأنانية بالغيرية، إذ أصبحت مصلحة الفرد تتوقف على مصلحة المجموع، تماماً مثلما تتوقف هذه على تلك، ولكن العلاقة بين المصلحتين في هذه المرحلة ليست علاقة تكامل بل هي علاقة صراع، وتأتي **الحالة الثالثة** التي هي «الحالة الصناعية» التي يتجه إليها التطور في المستقبل، والتي تتحد فيها وتتمازج المصلحتان الفردية والجماعية، تماماً مثلما تتحد

---

(٥) ليفي بريل، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، ترجمة محمود قاسم؛ مراجعة السيد محمد بدوي (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٣).

وتتمازج وتتكامل أجزاء الآلة الصناعية.. في هذه المرحلة الأخيرة، تتجه المعايير الأخلاقية أكثر فأكثر إلى الإيثار ويتحقق التلاؤم مع البيئة الاجتماعية حسب قانون التطور والبقاء للأصلح. وهكذا فالصراع بين الأنانية والروح العسكرية الحربية من جهة، والغيرية والتعاون من جهة أخرى، سينتهي مستقبلاً بفعل قانون البقاء للأصلح، والأصلح في هذا المجال هو الإيثار، أي عمل الفرد لمصلحة الآخر قبل مصلحته[٦].

في هذا الجو الذي سادت فيه النزعة العلموية ظهر نيتشه الفيلسوف الذي اشتهر بنقد جذري للأخلاق، وهو نقد يتطلب منا وقفة خاصة.

(٦) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، ٢ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥).

٣ ـ أخلاق السادة.. وأخلاق العبيد: نيتشه منخرطاً في علموية عصره

البديل للأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، هو شيء واحد: إرادة الحياة وتحقيق «الإنسان الأرقى»، الإنسان الذي يجسد، في نظر نيتشه، المثل الأعلى الأخلاقي...

كثر الحديث في السنين الأخيرة، في أوروبا، عن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) وتردد صدى ذلك في الفكر العربي. لقد اشتد الاهتمام بفكر هذا الفيلسوف بوصفه إحدى المرجعيات الرئيسية التي تؤسس خطاب «نقد الحداثة»، والمقصود أساساً نقد «عصر الأنوار»: عقله وفلسفته ووعوده.

والحق أن فكر هذا الفيلسوف الأديب والمساجل العنيف كان، منذ حياته التي كانت قلقة مضطربة، موضوع تأويلات مختلفة، وذلك راجع إلى الطابع «المفتوح» لنصوصه، إذ يطغى في بعضها الطابع الأدبي وفي بعضها الآخر الطابع السجالي، إضافة إلى أن الكتاب الأساسي الذي كان ينوي أن يسجل فيه فلسفته بشكل منظم ممنهج لم تسمح له الظروف بإنجازه، وإنما بقي في صورة مادة أولية، في صورة «خاطرات» وجمل قصار مضغوطة المعنى. ومن هنا اختلفت المقاربات إلى فكر هذا الرجل.

ومع ذلك فهذا الفيلسوف ينتمي إلى عصره، النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد انخرط بقوة وعنف، وحتى الأعماق، في إشكاليات فكر عصره. يتجلى ذلك في ثورته على العقل الذي أعلى من شأنه العصر السابق له «عصر الأنوار» (القرن الثامن عشر)، وفي تأثره بالاتجاهات الوضعية العلموية التي كانت سائدة فيه، الاتجاهات التي أعلنتها ثورة على التفكير الغيبي والميتافيزيقي وأرادت أن تفسر كل شيء بـ «العلم» و«الطريقة العلمية» التي تتعامل مع جميع الموضوعات كظواهر لا شيء وراءها، وليس كجواهر ولا كـ «أشياء في ذاتها»، بما في ذلك الدين والأخلاق. من هذه الجهة يمكن القول بدون تردد إن نيتشه كان محكوماً بـ«إبستيمي» النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نقصد بذلك النظام المعرفي

المؤسس على الوضعية والنزعة العلموية، وقد شرحنا، في الفقرة الماضية، أهم ملامحها المتعلقة بموضوعنا. ومن هذا المدخل يمكن أن نفهم، ربما بصورة أسهل وأبسط، المنحى العام لتفكيره، وبكيفية خاصة نقده للأخلاق، وهو ما يشكل أهم وأقوى عناصر فلسفته.

إن نيتشه صريح في انخراطه في النزعة العلموية السائدة في عصره، انخراطاً نقدياً في الغالب، ولكن دون أن يخرج عن إطارها العام. إنه يصرح أن «من الضروري كسب مساهمة الفيزيولوجيين والأطباء» لدراسة الأخلاق، وأنه «يجب قبل كل شيء العمل على توضيح وتفسير جميع جداول القيم وجميع الواجبات التي يتحدث عنها التاريخ والإتنولوجيا، تفسيرها من الناحية الفيزيولوجية قبل محاولة تفسيرها بواسطة علم النفس، كما يجب إخضاعها، من ناحية أخرى، للفحص والتحليل بواسطة علم الطب». ومع أن هذه العبارات تتضمن نقداً غير مباشر للنزعة السيكولوجية في تفسير الأخلاق (كما رأينا في الفقرة السابقة عند جون ستيوارت ميل)، فإنها تأخذ عليها تقصيرها في الاعتماد على العلوم، أي عدم كفاية نزعتها العلموية، هذه النزعة التي ينخرط فيها نيتشه بقوة عندما يعلن أنه «على جميع العلوم أن تشرع منذ الآن فصاعداً في تهيئة الشروط التي تخدم مهمة الفيلسوف المقبل: هذه المهمة تقوم، فيما يخص الفلسفة، على حل مشكلة التقويم، على تحديد سلم القيم ومراتبها».

ولا يكتفي نيتشه بمجرد الدعوة إلى بناء الأخلاق والقيم على العلم، بل إنه يعمل هو نفسه على تطبيق «المنهج العلمي» في تحليل القيم الأخلاقية وتتبع تطور الأخلاق عموماً، سالكاً في ذلك مسلك أوغست كونت وسبنسر... الخ، والفرق الوحيد بينه وبين هؤلاء أنه كتب بأسلوب سجالي أدبي مفتوح وبنزعة نقدية جذرية، وليس بطريقة منهجية معمارية مقننة. وفيما يلي موجز لآرائه في الموضوع، كما تتأطر في النزعة العلموية التي سادت عصره.

انطلق نيتشه في تفكيره - وليس بالضرورة في طريقة عرضه لأفكاره - من النظر إلى الأخلاق والقيم الأخلاقية بوصفها ظواهر بشرية من صنع البشر أنفسهم: «فالناس - كما يقول - هم الذين أعطوا لأنفسهم كل خيرهم وشرهم. إنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا ولا هبط إليهم من السماء»، وإنما الحياة، حياتهم اليومية وحاجاتهم الفيزيولوجية والاجتماعية هي التي تدفعهم إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء. وإذن فالقيم الأخلاقية ليست أبدية ولا مطلقة، وإنما هي نسبية تابعة للتغير الذي يلحق دوافعها البيولوجية والفيزيولوجية والاجتماعية.

من هذا المنظور «العلمي الوضعي» يفحص نيتشه أخلاق عصره فيجدها مطبوعة بطابعين: الزهد الديني من جهة، والمعقولية الفلسفية من جهة أخرى. الطابع **الأول** كرسته المسيحية، أما **الثاني** فقد عرف أوجه مع فلسفة كانت. والطابعان معاً يلتقيان عندما تبلغ المعقولية الفلسفية درجة قصوى من التجريد، كما هو الحال مع أفلاطون الذي وحد بين الأخلاق والألوهية، فـ «الخير» عنده هو مبدأ الأخلاق ومبدأ الوجود (الإله) في الوقت نفسه. ومثل ذلك نجده عند كانت الذي جعل من «الأمر المطلق» الذي لا يناقش أشبه ما يكون بالأوامر الإلهية في الأخلاق الدينية. ومن هنا كانت الأخلاق في عصره ـ عصر نيتشه ـ أخلاقاً زاهدة مليئة، كما يقول، بالتضليل والخداع: إنها تطلب من الإنسان أن يميت نزعاته الحيوية، وذلك شيء مستحيل ومخالف للطبيعة الإنسانية، كما تطلب منه أن يسلك مسلكاً عقلياً خالصاً مع أن هذا مطلب صعب فوق طاقة الإنسان وضد طبعه الحيوي.

وعندما يقوم نيتشه باستعراض تاريخ الأخلاق يجده عبارة عن صراع بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد. أما النهاية والغاية التي يتجه إليها هذا الصراع فهي تحقيق «الإنسان الأرقى». وهكذا فتاريخ الأخلاق محكوم بدوره بقانون «الحالات الثلاث» من جهة، وبفكرة التقدم من جهة أخرى، تماماً كما رأينا عند أوغست كونت وهربرت سبنسر. ليس هذا وحسب، بل إن نقطة البداية في تاريخ تقدم البشرية هي المرحلة اليونانية، تماماً كما هو الحال عند جميع مؤرخي الفكر وفلاسفة التاريخ في أوروبا القرن التاسع عشر. إن نيتشه محكوم هنا كغيره من معاصريه بالمركزية الأوروبية.

وهكذا فالمجال التاريخي لأخلاق السادة يبدأ مع العصر اليوناني الروماني الذي ينتهي بانتصار أخلاق العبيد، أخلاق اليهودية والمسيحية، فيتغلب العامة على الأرستقراطية الرومانية وتصير السيادة للضعفاء والدهماء. ويعود التاريخ كرته فتظهر أخلاق السادة من جديد مع عصر النهضة الأوروبية الذي تميز بالرجوع إلى المثل العليا اليونانية. غير أن ذلك لم يدم طويلاً، إذ ستنتصر أخلاق العبيد مرة أخرى مع حركة الإصلاح الديني التي كانت مادتها من العوام والضعفاء والدهماء... ويدور التاريخ دورته مرة أخرى فتعود أخلاق السادة من جديد مع نبلاء القرن السابع عشر والثامن عشر، ولكن لن تعمر طويلاً، إذ ستنتصر عليها أخلاق العبيد مرة أخرى مع الثورة الفرنسية التي كانت ثورة للعامة والدهماء. وتلوح أخلاق السادة في الأفق من جديد مع نابليون، ولكن ذلك لن يدوم طويلاً، إذ سرعان ما تعود أخلاق العبيد من بعده لتحتل الساحة من جديد... ويلخص نيتشه مسيرة الصراع بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد بالقول إن جميع الفترات التاريخية منذ

ظهور المسيحية كانت في جملتها مسرحاً لأخلاق العبيد، إذ لم تكن أخلاق السادة تظهر إلا عرضاً، ولذلك كانت تختفي سريعاً.

ويحلل نيتشه أخلاق العبيد، أخلاق الزهد الديني، وهي الأخلاق المسيحية أساساً، فيرى أنها تصدر جميعاً عن العجز والضعف وتكرسهما تكريساً. وهكذا فبينما تقوم أخلاق السادة على التمييز بين «الجيد» و«الرديء»، تعتمد أخلاق العبيد التمييز بين «الخير» و«الشر». أخلاق السادة تقوم على البطولة والمقدرة والشهامة، وهي الصفات التي تميز النبلاء الأرستقراطيين الممثلين لـ «السادة» خير تمثيل: أخلاقهم أخلاق الأقوياء تعبر عن الشعور بالاقتدار والامتلاء. و«الخير» فيها يكون «خيراً» بمقدار ما يعبر عن شعور الفرد بالقوة، فإذا صدر منه فعل خير فذلك يكون عن بطولة وامتلاء وبذل، لا عن خوف أو إكراه.

تتجه أخلاق السادة إذن إلى السمو والطموح إلى ما هو أفضل، إلى إرادة الحياة وإرادة القوة وامتلاك القدرة لتحقيق الذات. أما العبيد فهم يرون في السيد «الشر» بعينه فيحقدون عليه وتسيطر عليهم الرغبة في الانتقام. وبما أنهم يلمسون من أنفسهم العجز فهم يعوضون عجزهم باللجوء إلى قلب الأسماء، وذلك بتسمية الأشياء بعكس أسمائها الحقيقية: وهكذا فالشعور بالعجز يسميه العبد «طيبوبة»، وعدم القدرة على رد الفعل يسميه «صبراً»، وعجزه عن إدراك الطموحات يسميه «تواضعاً»، كما أن حاجته إلى الآخرين نتيجة عجزه عن الاعتماد على نفسه يسميه «رحمة»، كما يسمي الخضوع «طاعة» والوضاعة «تواضعاً» والعجز عن الانتقام «عفواً» وهكذا...

هذا النقد اللاذع الذي وجهه نيتشه للقيم الأخلاقية موجه أساساً للمسيحية، فهي التي كرست، في نظره، هذه الأخلاق الداعية إلى الزهد والتي هي السبب في انحلال أوروبا. وللتخلص من هذه الأخلاق، أخلاق العبيد، يجب تعرية مصدرها وفضح الأساس الذي تقوم عليه، وهذا يتطلب النظر إلى الأخلاق عموماً بوصفها أنواعاً من السلوك صادرة عن الطبيعة الإنسانية وما يؤسسها من غرائز وفي مقدمتها غريزة حب السيطرة وإرادة القوة. أما الآراء التي تنسب الأخلاق إلى قوة عليا (الله) أو إلى «أمر مطلق» صادر عن العقل، فهي في نظره، آراء باطلة. دليل ذلك اختلاف القيم الأخلاقية إلى درجة التعارض من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر. فليس الشيء الواحد خيراً ـ أو شراً ـ عند جميع الناس وجميع العصور وجميع المجتمعات... وبالتالي فالقيمة الأخلاقية ليست تعلو على المكان والزمان، وإنما هي من الإنسان، جسمه وعاداته وأعرافه.

وينحو نيتشه منحى علموياً، على غرار فلاسفة عصره، فيذهب إلى أن

الأخلاق في مجموعها ليست سوى لغة تعبر عن الأحوال النفسية تعبيراً رمزياً. والأحوال النفسية ذاتها ليست سوى لغة رمزية تعبر عن الوظائف العضوية في جسم الإنسان. الأخلاق إذن تجد أساسها في الفيسيولوجيا، أي في وظائف الأعضاء، أي في الطبيعة. ومن هنا كانت أخلاق العبيد (أخلاق المسيحية) متعارضة مع الطبيعة وقوانينها. إن أخلاق الشفقة والرحمة والإحسان والعفو... الخ، أخلاق تتنافى مع قوانين الطبيعة وقوانين التطور. فالتطور والتقدم يتحققان بإرادة الحياة والقدرة على ممارستها والطموح نحو تحقيق الأفضل والأصلح.

البديل للأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، هو شيء واحد: إرادة الحياة وتحقيق «الإنسان الأرقى»، الإنسان الذي يجسد، في نظر نيتشه، المثل الأعلى الأخلاقي. إنه الإنسان الذي يثور على الأخلاق السائدة وأضاليلها: يثور على الشفقة وعلى الرحمة وعلى الصبر والتواضع... الخ، ويسعى إلى المزيد من الحيوية، إلى المزيد من السمو بالذات والعلو بالحيوية. إنه نزوع مستمر نحو الأفضل، نحو الأرقى والأصلح.. هنا ينخرط نيتشه كما هو واضح في الداروينية التي كانت لها الكلمة العليا في عصره، الداروينية التي تقول بالصراع من أجل البقاء وبالاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح(٧).

(٧) فؤاد زكريا، نيتشه، نوابغ الفكر الغربي؛ ١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦)؛ عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦)؛ Friedrich Wilhelm Nietzsche: *La Volonté de puisssance; essai d'une transmutation de toutes les valeurs (études et fragments)*, traduit par Henri Albert, œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, 2 vols. (Paris: Société du Mercure de France, 1903), et *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: Gallimard, [s. d.]).

٤ ـ الأخلاق بين الوجدان والمنطق.. والعقل: الضحية

لقد أبعد برغسون العقل وأقام مكانه الحدس والتعاطف... وحصر كارناب ومدرسته المعقولية في القضايا الرياضية والعلمية الفيزيائية... وفي كلتا الحالتين الضحية واحدة هي العقل...

كان من الطبيعي أن تثير الآراء السابقة ردود فعل احتجاجية، ومن جهات مختلفة. فالنزعات العلموية إذ ترد الأخلاق والقيم إلى طبيعة الجسم وتركيبه ووظائف أعضائه كما فعلت النزعة التطورية (سبنسر) والسيكولوجية (جون ستوارت ميل) أو إلى العادات الاجتماعية والعرف والتقاليد... الخ، كما فعلت النزعة السوسيولوجية (أوغست كونت، دوركهايم، ليفي برول)، أو إلى العجز البشري و«كذب» الضعفاء على أنفسهم، إضافة إلى العوامل الفيزيولوجية كما عند نيتشه... إن هذه النزعات العلموية على اختلاف اتجاهاتها لم تقتصر على تجريد القيم الأخلاقية من الاستقلال الذي تتمتع به والذي لا بد لها منه ليصبح في الإمكان تنصيبها حاكماً على غيرها ومعياراً يوزن به السلوك الفردي والجماعي... الخ، بل إنها مست، إضافة إلى ذلك، الدين والعقل معاً.

ذلك لأنه إذا كانت معتقدات الإنسان إنما ترجع في أصلها إلى الانطباعات الحسية وما تركب منها وكانت المعتقدات الجماعية إنما ترجع إلى «الضمير الجمعي» أو العادات... فإن الدين نفسه يندرج هو الآخر في سلك «المعتقدات» الفردية والجماعية التي ترجع إلى هذا النوع. وبعبارة أخرى إذا كان «العلم» يفسر أصل الأخلاق وفصلها فهو يفسر أيضاً أصل الدين وفصله... ليس هذا وحسب، بل إن إرجاع الأخلاق إلى الحس والتجربة والحياة الاجتماعية معناه الاستغناء عن «العقل» أو تهميش له، لا بل إلغاء له بوصفه شيئاً آخر غير الحس والتجربة. ومن هنا ستتنوع ردود الفعل الاحتجاجية التي أثارتها النزعات العلموية والنقدية الجذرية النيتشوية. سيكون هناك من سينهض للدفاع عن الدين ومصدره الإلهي وعن كونه أصل الأخلاق ومرجعيتها، وسيكون هناك من سيحاول تأسيس الأخلاق تأسيساً آخر في استقلال عن الدين وعن «العقل» معاً، كما سيبرز من ينظر إلى دعاوى هؤلاء وأولئك بوصفها تعبيراً عن ظاهرة «أفول العقل»، أو يرى في ذلك استقالة

من جانبه، على نحو ما سنرى في هذه الفقرة والتي تليها.

من أقوى الردود الفلسفية على النزعات العلموية والاتجاهات العقلية، والمنحدرة من كانت خاصة، رد فعل الفيلسوف الفرنسي الشهر هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١). لقد اختط هذا الفيلسوف ـ الذي احتل مكانة مرموقة في الفكر الفلسفي خلال النصف الأول من هذا القرن ـ اختط لنفسه مذهباً خاصاً يعتمد «الحدس» منهجاً و«الديمومة» مذهباً. هو يميز تمييزاً واضحاً حاسماً بين «المادة» و«الكائن الحي»: المادة تؤول إلى الكم والامتداد وترتبط بالمكان، وهي موضوع العلوم الطبيعية من فيزياء وغيرها، ومنهج دراستها هو المنهج العلمي التجريبي. أما «الكائن الحي» فهو بالعكس من ذلك يؤول إلى الكيف والتوتر ويرتبط بالزمان. أما جوهره فهو **الديمومة**. والطريق إلى إدراكها وتحصيلها هي **الحدس**: وهو معرفة مباشرة تتم بالانتباه الكامل والشاق للموضوع ومعانقته في جوهريته بدون توسط اللغة ورموزها ولا تدخل العقل ومقولاته. إن الحدس البرغسوني نوع من «الفحص الروحي»، القائم على التعاطف، يستطيع الممارس له أن يحس بـ «نبضات الواقع».

يرى برغسون أن الفلاسفة جميعاً، منذ أفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وسبينوزا وكانت وسبنسر. . . الخ، قد ألغوا الزمان لفائدة الآلية، وأهملوا التغيرات لفائدة الثبات، وضحوا بالديمومة والحركة والصيرورة لفائدة المكان والسكون والآلية الجامدة، هذا بينما حقيقة الزمان، بالنسبة للإنسان ـ الكائن الواعي أي الذي له شعور ـ إنما هي التغير، وبالتالي النمو والنضج. والديمومة، في نظر برغسون، هي تعبير عن تطور الكائن الحي وانتقاله من حالة إلى أخرى يكون فيها الماضي حاضراً دوماً في الحاضر، فهي عبارة عن وصل بين الماضي والمستقبل.

يقول برغسون إذن بالتطور، ولكن لا التطور العضوي الآلي الذي تحركه البيئة والحاجة والعوامل الخارجية الأخرى كالمصادفة وغيرها (كما قال بذلك التطوريون من داروين إلى سبنسر)، بل إن التطور الذي يقول به برغسون هو تطور «حيوي» يتم على مستوى الحياة، على مستوى «الديمومة» ويحكمه ما يسميه برغسون بـ **الدفعة الحيوية**، وهي عنده عبارة عن «تيار روحي» نبع من بعيد في وقت ما وفي نقطة ما من المكان، وإن شئت قلت إنها انبثاق ذاتي للحياة بدأ في زمان ما ومن مكان ما ثم استمر يتدفق ويتسع ليسري في الأجسام متنقلاً فيها على التعاقب وعبر الأجيال وليتوزع على أجناس الكائنات وأنواعها وينتشر في الأفراد والأشخاص. . . وبما أن الأمر يتعلق بتدفق حيوي متطور نام ومتجه إلى كمال

نضجه فهو **تطور خالق** ومبدع، وإن شئت قلت إنه هو «الله» نفسه (ومن هنا سيثير برغسون سخط الكنيسة ورجال الدين. وهو لم يكن مسيحياً، إذ ولد من أبوين يهوديين، ولكنه صرح في آخر حياته بأنه يقترب من الكاثوليكية، ولكن دون أن يعتنقها).

و«الدفعة الحيوية» أو «التطور الخالق» - لا فرق - اتخذت لنفسها في نظر برغسون مسارات ثلاثة: مسار انتهى إلى مرتبة دنيا من الحياة فيها خمول وسبات ويعبر عنها بـ «النبات»، ومسار تجاوز هذه المرتبة لينتهي إلى «الغريزة» التي تميز الحيوان، ومسار أخير قطع أشواطاً أنضج في التطور والتقدم لينتهي إلى «الذكاء» (أو العقل) وبه يتميز الإنسان. وهذه المراتب الثلاث ليست عبارة عن درجات في التطور بعضها أعلى من بعض، كما اعتقد بذلك الفلاسفة منذ أرسطو إلى سبنسر... كلا. إن هذه المراتب في نظر برغسون هي عبارة عن مسارات أو اتجاهات لفاعلية واحدة انقسمت بعد انبثاقها وحين نموها وانتشارها. وإذن فالاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان ليس اختلافاً في الدرجة وحسب، بل هو اختلاف في الطبيعة كذلك، وبالتالي فليس أي منها أصلاً للآخر: ليس الحيوان أصلاً للإنسان كما تقول بذلك الداروينية، بل كل منهما وليد مسار مستقل من مسارات «الدفعة الحيوية».

وبتطبيق فكرة «الدفعة الحيوية»، هذه، على مجال الأخلاق يميز برغسون بين نوعين من الأخلاق: **الأخلاق المغلقة** وهي أخلاق المجتمعات التي توقف التطور والنمو فيها عند مستوى «الغريزة» فانغلقت على نفسها وصارت أشبه بخلايا النحل أو بيوت النمل.

الأخلاق المفتوحة وكلها ذكاء وحركة وخلق وإبداع، وهي التي تفتح أمام الإنسانية أفقاً واسعاً لانهائياً... «الأخلاق المغلقة» ليست خاصة بمجتمعات معينة، كالمجتمعات البدائية مثلاً، بل هي أخلاق لكل مجتمع يخضع لـ «الإلزام» الذي يفرض أنواعاً من السلوك ونظاماً من العادات قائماً على غريزة اجتماعية وظيفتها المحافظة على التماسك الأخلاقي بإخضاع الفرد لمصلحة الجماعة و«ضميرها الجمعي». وبعبارة قصيرة: الأخلاق المغلقة هي تلك الأخلاق الاجتماعية الصادرة عن غريزة الحياة والتي هي من طبيعة بيولوجية.

أما «الأخلاق المفتوحة» فإنها وإن كانت ذات مصدر بيولوجي، لكونها إحدى تجليات الدفعة الحيوية، فإنها لا تصدر عن «إلزام عقلي» ولا عن ضغط اجتماعي... بل تصدر عن نزوع سام متطلع دوماً إلى القيم العليا التي تجهلها الأخلاق الاجتماعية. إنها استجابة الفرد لنداء الحياة السامية. وهكذا فإذا كانت

«الأخلاق المغلقة» أخلاقاً لحماية الجماعة، أسرة كانت أو قبيلة أو أمة، فإن «الأخلاق المفتوحة» هي نزوع للعمل لصالح الإنسانية، نزوع نحو محبة الإنسان ونشدان الكمال الأخلاقي، وهي إذا لم تتحقق في النوع البشري كله فهي تنزع إلى التحقق في أشخاص ممتازين تتخذهم أدوات لتحقيق مقاصدها، أشخاص غمرتهم «الدفعة الحيوية» فجعلت منهم عباقرة، أبطالاً وأنبياء ومصلحين، دعاة للمحبة والإيثار، ورسلاً للقيم الروحية الخالدة، أولئك الذين يشكلون «الصفوة» في كل عصر ويتمتعون بقوة خارقة على الإحساس والانفعال، هي مصدر الإبداع في الفن والعلم والحضارة. وهذه القوة، أو القدرة الفائقة على الإحساس والانفعال والتعاطف، هي ما يسميه برغسون بـ **الحدس**. إنه فاعلية وجدانية، لا بل هو عين الوجدان: بصره وبصيرته[٨].

هل أعاد برغسون للأخلاق مكانتها؟ هل أمدها بأساس يضمن لها استقلاليتها؟

إن «الأخلاق المغلقة» السارية في المجتمعات يتركها برغسون موضوعاً للتفسير «العلمي»، حسب اتجاه هذه النزعة العلموية أو تلك، ليحتفظ بـ «الأخلاق المفتوحة»، الأخلاق التي يبشر بها المجددون والمصلحون... الخ، وبكلمة واحدة الأخلاق المثالية، وهذه لا تخضع لمقولات العلم ولا لمنهجه... وإذا كان في هذا نوع من الإنقاذ للقيم السامية العليا فإن الثمن باهظ جداً: إنه التضحية بالعقل وإحلال «الوجدان» محله.

والحق أن ما دعاه برغسون بـ «الدفعة الحيوية» شيء غير معقول، غير قابل للفهم والتعقل. إن الأمر يتعلق بفرضية لا يؤسسها إلا القول بها وما يشرحها من صور بيانية تقوم على التشبيه والتمثيل. وهنا تلتقي النزعة الحدسية البرغسونية مع النزعات العلموية: كلاهما يلغي العقل لحساب بديل عنه هو إما الإحساس والتجربة، وإما الشعور والوجدان. هذا في نفس الوقت الذي تطورت فيه النزعة الوضعية لتحتل مجالاً آخر هو مجال المنطق. يتعلق الأمر بالوضعية المنطقية (وتسمى أيضاً التجريبية المنطقية) التي كان من أبرز زعمائها المنطقي الألماني رودولف كارناب (١٨٩١ ـ ...).

ينطلق كارناب كغيره من المناطقة الوضعيين مما يسمونه «التحليل المنطقي للغة»: اللغة عبارة عن كلمات تتركب في جمل تسمى في المنطق بـ «القضايا».

---

(٨) انظر: هنري برجسون، **التطور الخالق**، تلخيص وتقديم بديع الكسم (القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.])، وزكريا ابراهيم، **برجسون**، نوابغ الفكر الغربي؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦).

والقضايا في نظر كارناب قسمان: تحليلية وهي أساساً قضايا الرياضيات، وهي صورية لا تخبرنا بشيء عن الواقع، وذلك مثل قولنا: «إما أن تكون هذه الورقة بيضاء أو لا تكون بيضاء» فنحن هنا أمام قضية لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب فهي قضية تحليلية. أما النوع الثاني فهو «القضايا التركيبية»، مثل قولنا «هذه الورقة بيضاء». وهذا النوع من القضايا هو وحده يحمل معنى ويمكن وصفها بالصدق والكذب: لكونها تخبرنا عن شيء في الواقع يمكن التحقق منه.

أما القضايا الأخرى التي لا تدخل في هذين الصنفين فهي قضايا فارغة من المعنى، وفي مقدمتها قضايا الميتافيزيقا والأخلاق. فالميتافيزيقا كالقضية القائلة: «الله موجود» ومثلها القضية القائلة: «الدفعة الحيوية هي الموجهة لسائر الكائنات الحية». هذا النوع من القضايا وأمثالها لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب لأننا لا نستطيع أن نتأكد من صحة دعواها، فهي إذن فارغة من المعنى. أما القضايا الأخلاقية، فهي، وإن اتخذت صورة قضايا إخبارية مثل قولنا: «القتل جريمة» فهي في حقيقتها قضية إنشائية، أي عبارة عن أمر، فهي بمعنى: «لا تقتل». ذلك لأن «الجريمة» ليست شيئاً من أشياء الواقع وإنما هي: «ما يجب أن لا نفعله». من الواجب تجنب القتل، وهذا ليس حكماً عقلياً ولا تجريبياً، بل هو تعبير عن رفض للظلم وما في معناه، ومصدره العاطفة والانفعال.

ليس معنى هذا أن كارناب ضد الأخلاق. كلا، كل ما يقرره هو أن القضايا الأخلاقية هي قضايا فارغة من المعنى بمعنى أنها غير قابلة للتحقق تجريبياً، وبالتالي فمحاولة تأسيس الأخلاق على العقل كما فعل كانت، أو على الحدس والعاطفة كما فعل برغسون، إنما تنتج كلاماً لا يمكن التحقق من صدقه ولا من كذبه، كلاماً يعبر عن رغبة...[9].

لقد أبعد برغسون العقل وأقام مكانه الحدس والتعاطف... وحصر كارناب ومدرسته المعقولية في القضايا الرياضية والعلمية الفيزيائية... والضحية في كلتا الحالتين واحدة هي العقل، تماماً كما كان الحال مع النزعات العلموية التي ازدهرت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن. فهل نحكم بأن القرن العشرين هو قرن إقالة «العقل»؟

(٩) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨).

٥ ـ العقل المعياري والعقل الأداتي

إن الأخذ بوجهة النظر الذاتية، التي لا تعترف إلا بالعقل الأداتي وحده، معناه الحكم على الفكر بالعجز عن تحديد ما إذا كان هدف ما من الأهداف مرغوباً فيه لذاته. . .

من المفارقات التي عرفها الفكر الأوروبي في هذا القرن، القرن العشرين، ذلك «التناقض» الذي يتمثل في التقدم المطرد الذي يحققه العلم والتكنولوجيا من جهة، والتدهور بل «التنكر» الذي تعرض له «العقل» من جهة أخرى. إن النزعات العلموية التي سادت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن تعلي كلها من شأن الحس والتجربة على حساب «العقل»، كما أن النقد الجذري الذي وجهه نيتشه للأخلاق والميتافيزيقا بصورة عامة ينطوي على «تحطيم العقل»، حسب تعبير جورج لوكاش. أما البرغسونية فهي تقوم، على إحلال «الحدس» والتعاطف محل «العقل». وأخيراً، وليس آخراً، حصرت الوضعية المنطقية المعرفة والمعنى في القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً. . . وإذن فهذه الاتجاهات تتفق جميعها، رغم اختلافها وتناقضها، في إلغاء «العقل» أو التنكر له والتضييق عليه.

والسؤال الذي يفرض نفسه، بادئ ذي بدء، هو التالي: أي «عقل» هذا الذي اتفقت معظم الاتجاهات الفكرية الأوروبية والأمريكية في القرن العشرين، رغم اختلافها وتناحرها، على إقصائه والاستغناء عنه؟

نجد الجواب عن هذا السؤال عند مدرسة فلسفية لم تحظ بالاهتمام الذي تستحقه إلا مؤخراً. إنها مدرسة فرانكفورت التي أسسها في الأربعينات من هذا القرن الفيلسوفان ماكس هوركهيمر وصديقه تيودور أدورنو، والتي ركزت جهودها على بلورة «نظرية نقدية» محورها الأساسي نقد العقل وبالتخصيص ما سماه ماكس هوركهيمر بـ «العقل الأداتي»، وبالتالي إعادة الاعتبار لـ «العقل الموضوعي»، أو المعياري. والفقرات التالية تلخص بإيجاز وجهة نظر هذه المدرسة اعتماداً على كتاب هوركهيمر: **كسوف العقل**.

يميز هذا الفيلسوف الألماني النقدي ما أسماه **العقل الأداتي** الذي هو ملكة

التصنيف والاستقراء والاستنتاج التي يتميز بها الإنسان، والتي هي عبارة عن نشاط تجريدي نقوم به حينما نمارس عملية التفكير. وما يميز هذا «العقل الأداتي» هو أنه يولي كل عنايته واهتمامه للمنهج، أي لطريقة عمله بقطع النظر عن محتوى الموضوع الذي يمارس عليه فاعليته. فهو إذن مجرد أداة ووسيلة لتحصيل معرفة بالموضوع، ومن هنا تسميته بـ «العقل الأداتي».

هو أداتي ـ أو مجرد أداة ـ بمعنى أنه لا يهتم بالأهداف ولا ينشغل بما إذا كانت الغايات التي يسعى إليها، بوعي أو بدون وعي، أو النتائج التي يتوصل إليها، غايات ونتائج معقولة ومقبولة حسب المعيار العام للمعقولية والقبول الذي يشترك فيه جميع الناس. وإذا اهتم بالغايات والنتائج فإنه إنما ينظر إليها من زاوية ذاتية، أي من حيث إنها تخدم ذات الباحث، ذات الإنسان الفرد، أو مصلحة الجماعة التي يعمل لها، ومن هنا تسميته أيضاً بـ «العقل الذاتي».

هو «ذاتي» لأن شغله الشاغل خدمة الذات والمحافظة على الفرد والجماعة. أما أن تكون الغايات التي يسعى إليها أو النتائج التي يجري وراءها معقولة في ذاتها، أي منطوية على فضيلة ومزية نتعرف عليهما في تلك الغايات والنتائج، بعيداً عن الاعتبارات المرتبطة بالمنفعة الذاتية، فذلك ما لا يهتم به هذا «العقل الأداتي» ولا يدخله في حسابه، وذلك حتى في الأحوال التي يسمو فيها على الاعتبارات المرتبطة بالمنفعة الفردية المباشرة وينصرف إلى التفكير في النظام الاجتماعي وحياة المجموعة.

يتعلق الأمر إذن بعقل «ذاتي» بمعنيين: معنى إبيستيمولوجي، أي أنه ملكة فردية ذاتية لتحصيل المعرفة تعتمد أساساً على القوة المعرفية الشخصية وفي مقدمتها الإحساس والتجربة. وهو «ذاتي» بمعنى أخلاقي أيضاً: أي أن اهتمامه الأساسي، إن لم يكن الوحيد، هو المنفعة الذاتية.

وهذا العقل الأداتي ـ أو الذاتي ـ هو الذي ساد في هذا القرن العشرين، هو الذي قاد أوروبا وأمريكا إلى ما حققتاه من تقدم تكنولوجي، وأيضاً إلى ما مارستاه من هيمنة واستعمار وسيطرة، مع الإعلاء من شأن الفرد والفردية. لقد حل هذا النوع من العقل الأداتي، الذاتي، البراغماتي... الخ، محل نوع آخر كانت له السيادة من قبل على مدى التاريخ هو «العقل الموضوعي» أو **المعياري**. فلقد ساد العصور الماضية تصور للعقل يتناقض تمام التناقض مع الخصائص التي يتميز بها العقل الأداتي والتي أبرزناها قبل. لقد كان الفلاسفة، سواء زمن اليونان أو في القرون الوسطى، أو في عصر النهضة الأوروبية وإلى منتصف القرن التاسع عشر، كان جميع الحكماء والفلاسفة والمفكرين يتصورون العقل ليس فقط بوصفه ملكة

ذهنية لتحصيل المعرفة يتميز بها الكائن البشري، بل يتصورونه أيضاً بوصفه منطقاً أو نظاماً من العلاقات قائماً بين الأشياء في الطبيعة كما بين الناس في المجتمع. وهذا العقل «الموضوعي» أي الذي يعتبر مستقلاً عن الإنسان الفرد نوعاً من الاستقلال هو المعيار العام الذي كانت تقاس به المعقولية والأخلاقية... الخ، والمنظومات الفلسفية الكبرى منذ أفلاطون وأرسطو إلى فلاسفة القرون الوسطى والمذاهب الفلسفية المثالية في العصر الحديث، وحتى المادية منها كالماركسية، كانت مؤسسة كلها على تصور موضوعي للعقل: فنظام الطبيعة، واطراد الحوادث فيها وفق قانون السببية الذي يعبر عنه بالقول ما من شيء إلا وله سبب، هذا الاطراد والقانونية السببية يتوافقان مع نظام العقل البشري وكأن هذا جزء من ذاك أو مظهر من مظاهره. والمعقولية هي توافق وتطابق الفكرة مضموناً ونظاماً مع موضوعها ونظامه، فالشيء يكون معقولاً عندما يكون وجوده في الأذهان مطابقاً لوجوده في الأعيان. ومثل ذلك القيم الأخلاقية التي تتمتع بنوع من الاستقلال عن الفرد، فالخير خير ليس فقط حسب رأي هذا الشخص أو ذاك بل هو كذلك في نظر جميع الناس، فكأن «الخير» موجود مستقل عن الإنسان. ومن هنا كانت المعقولية، معقولية الحوادث ومعقولية السلوك البشري، تقاس بمدى انسجام هذا السلوك وتلك الحوادث مع نظام الكل وبنيته الموضوعية، وليس فقط مع رغبة الإنسان الفرد وأهدافه. وبهذا المعنى كان العقل يعتبر حكماً، أي مرجعية في التمييز بين الصدق والكذب، وبين الخطأ والصواب، وبين الحسن والقبح. فالحقيقة هي مطابقة ما في الذهن لما في الواقع.

والقول بالعقل الموضوعي، بهذا المعنى، لا يلزم عنه إلغاء العقل الذاتي، وإنما يقتضي النظر إليه بوصفه تعبيراً جزئياً ومحدوداً للمعقولية الكلية التي منها تستمد المعايير الخاصة لمجموع الكائنات والأشياء. إن التأكيد هنا ـ مع العقل الموضوعي ـ يتركز أكثر على الأهداف والمقاصد والغايات وليس على الوسائل وحدها، وذلك على العكس تماماً مما عليه الحال مع «العقل الذاتي» الذي يقصر همه على الوسائل والأدوات ولا يعترف بأية مشروعية للعقل الموضوعي، المعياري.

والعقل الموضوعي، هو أيضاً موضوعي بمعنيين: (١) بمعنى أنه جزء من «عقل» كوني، أو عبارة عن المعقولية التي تسري في الكون والتي هي أساس نظامه وانسجام أجزائه واطراد ظواهره وحوادثه. (٢) بمعنى أن مهمة هذا العقل هي إقامة التوافق والانسجام بين الإنسان فكراً وسلوكاً وهذه المعقولية. والأزمة التي يعاني منها العقل اليوم هي ـ في نظر هوركهيمر ـ أزمة تتلخص في الواقع التالي: وهو أن العقل قد غدا، إلى درجة ما، إما أنه عاجز عن تصور موضوعية من ذلك النوع (موضوعية العقل الموضوعي كما شرحناها)، وإما أنه لا يرى فيها سوى

وهم من الأوهام. وقد اتسع هذا الاتجاه أو هذا العجز ليعم تدريجياً المحتوى الموضوعي لجميع المفاهيم العقلية. والنتيجة هي أنه لم يعد هناك أي واقع خاص يمكن أن يبدو معقولاً في ذاته. إن جميع المفاهيم الأساسية قد أفرغت من محتواها وأصبحت مجرد أغلفة صورية شكلية. وهكذا يتحول العقل إلى مجرد قوالب صورية بمقدار ما يغرق في الذاتية.

والنتائج النظرية والعملية التي تترتب على هذا التحول، تحول العقل إلى مجرد قوالب صورية، تنطوي على خطورة بالغة، في نظر هوركهيمر. ذلك لأن الأخذ بوجهة النظر الذاتية، التي لا تعترف إلا بالعقل الأداتي وحده، معناه الحكم على الفكر بالعجز عن تحديد ما إذا كان هدف ما من الأهداف مرغوباً فيه لذاته. وبالتالي فالتمسك بالمثل العليا وبالمعايير التي نقيس بها أفعالنا واعتقاداتنا وبالمبادئ الموجهة للقيم الأخلاقية وللعمل السياسي، بل ولجميع قراراتنا وأفعالنا، سيكون محكوماً بعوامل أخرى غير العقل، ومتوقفاً عليها، إذ إن الحقيقة والمنفعة فيها ستتوقفان على التجربة والاختبار. والفكر في هذه الحالة يبقى رهن إشارة جميع المحاولات الخاصة الحسية التجريبية منها أو غيرها. إنه يتحول إلى أداة لجميع نشاطات المجتمع غير عابئ بإقامة نماذج للقدوة والاقتداء. إن العقل هنا مجرد ملكة للتنسيق[١٠].

وبعد، فالمجال هنا لا يتسع لنسترسل أكثر مع هوركهيمر ونظريته النقدية التي بلورها، كما قلنا، هو وأدورنو وزملاؤهما في الأربعينات من هذا القرن. وإذا كانت آراء هؤلاء الفلاسفة النقديين قد تأثرت بظروف الحرب العالمية الثانية وكانت، بمعنى ما من المعاني، رد فعل على ما اقترفه «العقل الأداتي» - التكنولوجي، النفعي. . - فإن الاهتمام الذي حظيت به هذه المدرسة مؤخراً قد تعمق واتسع اليوم، مع أواخر القرن العشرين، ليشكل اتجاهاً فكرياً متنامياً يبرز مخاطر الانزلاق مع النزعة الأداتية الذاتية في العقل السائد ويدعو إلى بعث الحياة من جديد في العقل الموضوعي، المعياري، وبالتالي إلى إعادة الاعتبار للأخلاق والأخلاقيات، خصوصاً والتقدم العلمي في ميدان البيولوجيا والطب والهندسة الوراثية يكشف عن معطيات جديدة تماماً، تضع المعقولية والأخلاقيات في إحراج عميق وأمام تحديات جديدة لم يشهد التاريخ لها مثيلاً من قبل، كما أبرزنا ذلك في مقدمة هذا الفصل.

---

(١٠) Max Horkheimer, *Eclipse de la raison* (Paris: Payot, 1974).

٦ ـ الأخلاق.. و«أخلاقيات البيولوجيا»

فهل سيكون القرن الواحد والعشرون متميزاً بـ «عودة الأخلاق»؟ وبأي معنى؟ وعلى أي أساس؟ سؤال يحملنا حاضر العلم على طرحه. ولكننا لا نملك سبيلاً إلى الإجابة عنه...

إذا نحن نظرنا إلى «المشكلة الأخلاقية» كما تطورت منذ نهاية القرن الماضي إلى نهاية هذا القرن، من زاوية تاريخ العلوم، أمكننا أن نتبين بسهولة ـ بعد العرض الذي قدمناه في الفقرات الماضية ـ كيف أن هذه المسألة قد ارتبطت، وما زالت مرتبطة، بتطور علم الأحياء (البيولوجيا). ذلك أن الأزمة التي تعرضت لها «الأخلاق» في أواخر القرن الماضي كان مصدرها ذلك التقدم الهائل الذي تحقق في علم الأحياء والذي وضع الأخلاق، كعلم، في «أزمة أسس» حقيقية قوضت الصرح العقلاني الذي شيده لها الفيلسوف التنويري الألماني المشهور عمانويل كانت، قبل ذلك بنحو قرن من الزمن.

فعلاً، لقد أغرى التقدم الهائل الذي تحقق في علم الأحياء مع نظرية التطور الداروينية ـ في أواخر القرن الماضي ـ كثيراً من الاتجاهات الفكرية والنزعات العلمية بالقيام بمحاولات لتأسيس الأخلاق على العلم، وذلك بربطها إما بالجانب العضوي أو النفسي أو الاجتماعي مما أفقدها بالتالي استقلالها وطابع الإطلاق فيها وأخضعها للنسبية والتطور... الخ، ولم تستطع ردود الفعل التي أثارتها تلك المحاولات، سواء منها تلك التي سارت في الاتجاه نفسه متخذة موقفاً أكثر جذرية كما فعل نيتشه، أو تلك التي حاولت إنقاذ «الأخلاق» وإعادة تأسيسها خارج العلم كما فعل برغسون، لم تستطع ردود الأفعال تلك بناء أساس جديد للأخلاق يعيد لها معقوليتها وطابع الإطلاق الذي لا بد لها منه... بل لقد طغى «العقل الأداتي» على القرن العشرين كله وأصبحت المنفعة والنجاح والفردية هي القيم السائدة المهيمنة في البحث العلمي كما في غيره.

وتتحقق في علم الأحياء مرة أخرى في العقود الأخيرة من هذا القرن طفرة هائلة، وفي مجال المورثات (أو الجينات) بكيفية خاصة، طفرة أكثر أهمية وأبعد مدى للعلم نفسه ولآثاره وتأثيراته من تلك التي كانت لنظرية التطور الداروينية في مثل هذا الوقت من القرن الماضي. وإذا كانت الآفاق التي فتحتها نظرية التطور في

مجال علم الأحياء مع مشارف القرن العشرين قد طالت «أساس الأخلاق» فإن الآفاق التي تتفتح اليوم أمام العلم نفسه وتطبيقاته الطبية، وفي مجال الهندسة الوراثية خاصة، تضع الأخلاق و«الأخلاقيات» أمام إحراج لم يسبق له مثيل من قبل، إحراج يطال ليس الأساس الفلسفي النظري الذي يبرر القيم الأخلاقية وحسب، بل ويتحدى هذه القيم نفسها.

إن هذا الإحراج الشديد الذي تتعرض له القيم الأخلاقية اليوم من جراء تقدم العلم في المجال البيولوجي والطبي هو الذي يقف وراء ما أسميناه في الفقرة الأولى من هذا القسم بـ **عودة الأخلاق**، وهي عودة تتمثل بصفة خاصة في ردود فعل تبلورت، بكيفية خاصة، في قيام ما أطلق عليه في السنوات الأخيرة اسم **«البيوإيتيك» أي أخلاقيات البيولوجيا** (أو علم الأحياء). فلنختم في هذا الموضوع، إذن، بالتعريف بهذا النمط الجديد من التفكير في «المشكلة الأخلاقية» الذي يشكل اليوم إحدى أبرز قضايا الفكر المعاصر.

هناك في اللغات الأوروبية لفظان يقابلان كلمة «الأخلاق» عندنا: اللفظ الأول يوناني الأصل وهو «إيتيك»، من «إيتوس»، والثاني روماني الأصل وهو «مورل» من «مورس». واللفظان بمعنى واحد: العادات الأخلاقية. وإلى حدود النصف الثاني من هذا القرن كانت كلمة «مورل» هي السائدة في الكتابات الفلسفية والأخلاقية. أما اليوم، ومنذ بضعة عقود، فقد تراجعت هذه الكلمة لفائدة «إيتيك» التي يكثر استعمالها بصورة غطت على مرادفتها. وليس هناك في اللغة العربية كلمتان مترادفتان بنفس المعنى (= الأخلاق). إن كلمة «أدب» التي تفيد أصلاً السلوك الحسن (من أدبه تأديباً، وأيضاً: آداب الأكل.. آداب الصيام.. الخ)، إن هذه الكلمة قد تخصصت اليوم في الدلالة على ذلك النوع من الإنتاج الفكري الذي يضم الشعر والرواية والقصة... الخ، ولا تدل على «السلوك الحسن» إلا في الاستعمال اليومي الدارج. ومن أجل ذلك يميل كثير من الكتاب العرب اليوم إلى استعمال لفظة «أخلاق» بمعنى «مورل» و«أخلاقيات» بمعنى «إيتيك». والفرق بين المعنيين، كما أخذ يتبلور في الفكر الأوروبي المعاصر، هو أن كلمة «مورل» (أخلاق) تحيل إلى سلوك الفرد البشري، بينما تحيل الكلمة الثانية «إيتيك» (أخلاقيات) إلى القيم التي تخص المجتمع. وبعبارة أخرى: «تنظم الأخلاق (مورل) فضاء الفضيلة الفردية بينما تنظم الأخلاقيات (إيتيك) فضاء القيم (الاجتماعية)»[١١].

---

(١١) Dominique Lecourt, *A quoi sert donc la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1993); Alain Leroux, *Retour de l'idéologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1995), et Bertrand Saint-Sernin, *La Raison au XX^{ème} siècle* (Paris: Editions du Seuil, [s. d.]).

من هنا عبارة «أخلاقيات المهنة» التي تستعمل عندما يتعلق الأمر بالمهن الاجتماعية مثل «أخلاقيات الطب» و«أخلاقيات المحاماة»... الخ، أما «البيوإيتيك» أو «أخلاقيات علم الأحياء»، التي تهمنا هنا، فليست أخلاقيات مهنة العالم البيولوجي وحسب بل هي أيضاً أخلاقيات التطبيقات الطبية. إن الباحث في علم الأحياء مطالب عندما يقوم بالتجارب بالتزام حدود معينة عندما يتعلق الأمر بالإنسان، فـ «أخلاق المهنة» تمنعه من إجراء التجارب على الإنسان ولذلك يلجأ إلى التجربة على الحيوان. هذا شيء معروف وقديم. غير أن التطبيقات الطبية التي تخص ميدان علم الأحياء وعالم المورّثات تطرح اليوم قضايا أخلاقية من نوع آخر. إن الأمر لا يتعلق بـ «التجريب» على الإنسان بل بـ «تغيير» الإنسان، لا بل بهتك حرمات جوانب أساسية فيه لم تكن يطالها العلم من قبل، جوانب الجنس والحياة والموت... إن ما تحقق، وما هو في طريق التحقق في ميدان علم الأحياء يضع الآن أمام الباحثين إمكانية التحكم في ثلاثة ميادين أساسية في حياة البشر: ميدان الإنجاب والنسل (الجنس)، وميدان الوراثة، وميدان العقل والذكاء (الحياة والموت). والمسألة الأخلاقية المطروحة هنا تتلخص في السؤال التالي: إلى أي مدى يجوز تسخير العلم للتحكم في هذه المجالات؟ ذلك هو مدار البحث في ما أصبح يطلق عليه اليوم «أخلاقيات علم الأحياء» (البيوإيتيك). فماذا يعني هذا المصطلح الجديد الذي أصبح عنواناً على جمعيات محلية ودولية (مثل اللجنة الوطنية للأخلاقيات بفرنسا، واللجنة الدولية للبيوإيتيك في اليونيسكو)؟

ظهر هذا المصطلح منذ أزيد من عقدين من السنين ليدل على مجموع القضايا الأخلاقية التي تخص الحياة والكائن الحي، ثم اتسع مدلوله ليشمل المسائل التي تطرح في إطار العلاقة بين الإنسان كنفس، كروح، ككائن حي وبين محيطه الطبيعي والاجتماعي. وعندما قفز علم الأحياء قفزته الجديدة في مجال المورثات، وظهرت تطبيقات طبية جديدة تماماً تخص التحكم في الإنجاب والنسل بصفة خاصة، بدأ مصطلح «بيوإيتيك» ينصرف إلى هذه التطبيقات والمشاكل التي تثيرها من الناحية الأخلاقية. من ذلك مثلاً تلك المرتبطة بالإمكانيات الجديدة التالية التي يضعها علم الأحياء اليوم بين يدي الطب: إمكانية تجميد «الأجنة» وإمكانية امتناع المرأة من «تحرير» الجنين الذي في بطنها، وإمكانية إنجاب أجنة من أبوين وأمين، وإمكانية اختيار نوع المولود من خلال التدخل في البويضات... الخ، أضف إلى ذلك قضايا تتعلق بمهنة الطب وعلاقة الطبيب بالمريض وذريته: فإذا فرضنا أن الطبيب اكتشف في مريض مورثاً يعتبر المسؤول عن نقل مرض مزمن، لا شفاء منه، أو عاهة من العاهات، إلى ذريته، فهل يجوز له أن يخبر المريض بذلك؟ وكيف سيكون موقف هذا الأخير الذي سيجد نفسه محكوماً عليه بإنجاب أبناء

وحفدة مصابين بمرض معين بالوراثة؟[١٢].

وبعد، فلقد نادى نيتشه، في أواخر القرن الماضي، بما دعاه «اللاأخلاقية» قاصداً بذلك، لا التحلل من الأخلاق كلية واتباع الهوى والسقوط في إباحية مطلقة. كلا، لقد كان قصده من ذلك التأكيد على ضرورة حمل النفس على التحرر من سلطة الأخلاق السائدة، عند دراسة تاريخ الأخلاق ونقد القيم، تماماً مثلما يفعل العالم الدارس لظاهرة من الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية أو النفسية، إذ يحمل نفسه على التحرر من تأثير هذه الظاهرة عليه... وتلك هي «الروح الموضوعية» التي أراد نيتشه نقلها من ميدان العلم إلى ميدان الأخلاق...

ومن المفارقات التي يمكن تسجيلها هنا أنه بينما اتجه التفكير منذ مائة سنة، عندما كان الناس يعيشون على مشارف القرن العشرين، إلى نقد الأخلاق والتركيز على نسبيتها والتأكيد على قدرة العلم على بيان أصلها وفصلها، فإننا اليوم، ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين، نجد أنفسنا أمام الحاجة إلى «العودة إلى الأخلاق»، أمام ضرورة تأسيس «أخلاقية» جديدة تفرض سلطتها على العلم وتقدمه، ليس في مجال علم الأحياء والطب وتطبيقاتهما وحسب، بل وأيضاً في مجال العلوم الطبيعية الأخرى وتطبيقاتها المدمرة (الأسلحة الذرية والكيماوية والبيولوجية... الخ)، فهل سيكون القرن الواحد والعشرون متميزاً بـ «عودة الأخلاق»؟ وبأي معنى؟ وعلى أي أساس؟

سؤال يحملنا حاضر العلم على طرحه، ولكننا لا نملك سبيلاً إلى الإجابة عنه.

---

(١٢) Lecourt, Ibid.; Leroux, Ibid., et Saint-Sernin, Ibid.

رابعاً: الديمقراطية ونظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية

١ ـ الديمقراطية . . والعدل

فالديمقراطية بمعنى حكم الشعب نفسه بنفسه لم تكن هدفاً في ذاتها عند أفلاطون. . . فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع. . .

تهدف هذه المحاولة الأولية إلى رسم معالم عامة لما يمكن أن يصلح إطاراً عاماً أو خطاطة إجمالية لدراسة مفصلة لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. وقد أردنا محورة هذه العجالة حول قضية أساسية واحدة يمكن التعبير عنها بالسؤال التالي:

من بين القيم التي تشكل «نظام القيم» في الثقافة العربية الإسلامية، ما هي القيمة التي يمكن أن نقارب بينها وبين الديمقراطية بمفهومها المعاصر؟

قبل الخوض في التماس الجواب لهذا السؤال يجدر بنا أن نحدد، ولو بصورة مؤقتة إجمالية، المعنى أو المعاني التي نعطيها هنا للمفاهيم المحورية التي يدور عليها الحديث في هذه العجالة وهي ثلاثة: الثقافة العربية ونظام القيم، والديمقراطية.

نحن نقصد هنا بـ «الثقافة العربية الإسلامية»: الثقافة العالمة، المدونة المكتوبة. أما الثقافة الشفوية الشعبية فالبحث فيها ليس من اختصاصنا، وهذا لا يعني التنقيص من أهميتها، كلا. ولكن الاختصاص يفرض حدوداً معينة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سننصرف باهتمامنا في هذه العجالة إلى آراء المفكرين المسلمين من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة. أما نظام القيم كما يمكن أن نستخلصه نحن اليوم من آداب عرب الجاهلية وحياتهم، أو من القرآن والسنة، تحت توجيه مشاغلنا واهتماماتنا وبتوظيف المناهج المعاصرة في البحث والتحليل، فذلك شيء آخر لن نتعرض له هنا.

أما عبارة «نظام القيم» فنعني بها جملة القيم المترابطة التي تشكل كلاً واحداً يضفي على كل جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده، في إطار سلم معين تتسلسل فيه وفق منطق معين. فالشجاعة والصبر والعدل والمساواة والخير ومضاداتها قيم يمكن النظر إلى كل واحدة منها بمفردها، ويمكن النظر إليها في

ارتباطها داخل منظومة معينة تضفي عليها معنى خاصاً يختلف، قليلاً أو كثيراً، قوة وشدة، عن معناها منفردة. والمنظومة التي تعطي لهذه القيم معناها الخاص ذاك يجب النظر إليها لا بوصفها منظومة قيم وحسب، بل بوصفها كذلك منظومة ثقافية حضارية.

أما مفهوم «الديمقراطية» فإننا نقصد به هنا معناه المتداول في عصرنا والذي ينصرف بالذهن إلى الكيفية التي تمارس بها السلطة أساساً، إلى نوع خاص من العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مبنية على احترام «حقوق الإنسان والمواطن»، كحق التعبير الحر وحق انتخاب الحاكمين ومراقبتهم... الخ. من خلال هذا التحليل الأولي العام لعناصر عنوان موضوعنا يتضح أن مدار البحث هو: مكانة «الديمقراطية»، بهذا المعنى، في «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية»: مكانتها الفعلية التي كانت لها في الماضي، إن كانت لها فيه مكانة ما.

لنعد الآن إلى تعميق النظر في موضوع نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. إننا نعني أولاً وقبل كل شيء جملة المبادئ والقواعد الأخلاقية التي يتحدد بها وفي إطارها الحسن والقبح والعدل والظلم والحرية والمساواة والعدالة... الخ.

ولتسهيل مهمتنا في البحث، ومن أجل بناء خطابنا على منهجية واضحة، نقترح التمييز في «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية» ـ فيما يخص موضوعنا ـ بين ثلاث صيغ، أو نظم فرعية:

ـ هناك **أولاً** الصيغة الفقهية الكلامية، وقد تشكلت في إطار اجتهاد الفقهاء والمتكلمين في عصر التدوين وامتداداته تحت ضغط مشاغلهم وإشكالياتهم وصراعاتهم.

ـ وهناك **ثانياً** الصيغة التي روجت لها الأدبيات السلطانية و«نصائح الملوك» وكتب الأخلاق والآداب عامة، وهي صيغة ينسب معظم مكوناتها إلى حكماء الفرس. لقد ظهرت هذه الصيغة أول ما ظهرت مع ابن المقفع في كتبه: **الأدب الصغير**، **والأدب الكبير**، **وكليلة ودمنة**، فضلاً عن ما ترجمه هو نفسه في هذا الموضوع. ثم توالى التأليف في «النصائح» و«الأخلاق» يكرر اللاحق ما في السابق مع إضافات تقتبس من هنا أو هناك.

ـ وهناك **أخيراً** الصيغة اليونانية الأصل، وهي أفلاطونية في هيكلها العام، أرسطية في بعض مضامينها.

لا يتسع المجال هنا للقيام بتحليل عام لنظم القيم كما تعرضها هذه الصيغ

ولا لبيان علاقة بعضها ببعض، ولذلك سننتقل تواً إلى السؤال المركزي في موضوعنا لنتساءل: كيف تتحدد الديمقراطية في كل واحدة من هذه الصيغ؟

هنا لا بد من كلمة حول مفهوم الديمقراطية قديماً. إن الكلمة يونانية، وتعني ـ كما هو معروف وشائع ـ حكم الشعب نفسه بنفسه. ولم يكن الناس، لا في الحضارة اليونانية ولا في الحضارات التي تأثرت بها ينظرون إلى هذا النوع من الحكم على أنه الحكم الأفضل والأمثل، بل كانوا يعتبرونه قرين الفوضى، أو ينتهي إلى الفوضى حتماً. وقد ترجم الفارابي لفظ الديمقراطية بهذا المعنى اليوناني الأصلي للكلمة بـ «الجماعية». ونظام الحكم الديمقراطي بـ «المدينة الجماعية»، ولا نعثر لهذه العبارة، عبارة «الحكم الجماعي» أو «المدينة الجماعية» على أي أثر في الثقافة العربية خارج النصوص الفلسفية التي كانت تعرض أو تلخص آراء أفلاطون السياسية. وهكذا يمكن أن نسجل، بداية، أن «الحكم الجماعي»، أو حكم الشعب نفسه بنفسه، تصور كان غائباً تماماً عن أفق التفكير السياسي في الإسلام[1]، مما يسمح لنا بالقول إن الديمقراطية، بهذا المعنى، كانت من اللامفكر فيه. وهذا ما يفسر ـ ربما ـ إهمال هذه اللفظة في سجل المصطلح العربي، فهي لم تعرّب كما عربت ألفاظ كثيرة مثل جغرافيا وفلسفة وأنالوطيقا وفنطاسيا وغيرها من الكلمات التي نطق بها بالعربية كما هي في أصلها اليوناني، كما أنها لم تترجم بلفظ عربي آخر كما هو الشأن في مصطلحات أخرى كثيرة مثل المنطق، والتعاليم (= الرياضيات)، والطبيعيات، والسياسة... وغيرها من المصطلحات الفلسفية والعلمية التي ترجمت معانيها إلى العربية وعبر عنها بكلمات عربية لكونها قد دخلت ضمن المفكر فيه، أو على الأقل ضمن القابل للتفكير فيه، تحت ضغط الحاجة العملية إلى تلك العلوم.

غير أن غياب المعنى السياسي لكلمة «ديمقراطية» في نظام القيم السائد في الثقافة العربية الإسلامية لا يعني غياب مضمونها كقيمة أخلاقية عليا بوصفها الهدف الأسمى الذي يراد بلوغه من خلال تطبيقاتها السياسية. فالديمقراطية بمعنى حكم الشعب نفسه بنفسه لم تكن هدفاً في ذاتها عند أفلاطون، بل كانت شكلاً من أشكال الحكم التي استعرضها في جمهوريته بحثاً عن الصيغة التي تتحقق فيها «العدالة» بصورة أفضل وأشمل. فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع. وإذا كان قد قرر أنها لا تتحقق كاملة إلا في «المدينة الفاضلة» التي يرأسها فيلسوف ويربّى حراسها وجنودها وأبناؤها عموماً تربية خاصة، وترتب العلاقات بينهم

---

(١) لا بد من الاشارة هنا إلى رأي بعض المتكلمين الذين قالوا بإمكانية الاستغناء عن «نصب الإمام» إذا أقام الناس العدل بينهم... الخ. ولا بد من ملاحظة أن هذا الرأي يندرج في سياق وجوب أو عدم وجوب نصب الإمام، وهو سياق يختلف تماماً عن السياق الذي تنتمي إليه «الديمقراطية» في الفكر اليوناني.

ترتيباً خاصاً، وإذا كان هو نفسه قد شكك في إمكانية قيام مثل هذه «المدينة الفاضلة»، التي اشترط أن يرأسها فيلسوف، فإن مطلب «العدالة» يبقى مع ذلك قائماً. وإذا كان أفلاطون يعتبر ـ أو على الأقل يميل إلى القول ـ بأن نظام الحكم الأرستقراطي الذي يتولى السلطة فيه سراة القوم وفضلاؤهم وأصحاب الشأن فيهم هو أقرب إلى تحقيق العدالة من غيره فإننا، نحن في القرن العشرين، نرى أن الديمقراطية، وبالتالي العدالة إنما تتحقق من خلال نظام حكم يقوم على أساس «حكم الشعب نفسه» بواسطة ممثلين يختارهم بكل حرية. وإذن فما كان مطلوباً في **جمهورية أفلاطون** وما هو مطلوب في الفكر السياسي المعاصر هو، في نهاية المطاف، العدالة. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية حيث يحتل «العدل» مكانة سامية في سلم القيم، بل هو إحدى القيمتين الرئيسيتين في نظام القيم عند المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل العدل والتوحيد»، كما سنبين فيما بعد.

٢ ـ العدل الإلهي . . وعدل الأمير

إن السياسة المباشرة لا تصبح ممكنة إلا في فضاء سياسي مستقل يتحدد فيه وضع الحاكم كـ «نائب عن الأمة» تختاره بمحض إرادتها . . . وليس كـ «خليفة لله» على أرضه وعباده . . .

وإذ قد تبين، في الفقرة الماضية، أن معنى الديمقراطية يؤول في نهاية الأمر، أو على الأقل يمكن الرجوع به، إلى مسألة العدالة، فلنبحث في المعنى أو المعاني التي أعطيت للعدالة في نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغه الثلاث المشار إليها أعلاه، ولننظر إلى أي مدى يمكن ربط تلك المعاني بـ«الديمقراطية» بمعناها المعاصر.

ـ كان «العدل» في الصيغة الفقهية الكلامية لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية من القيم الأساسية التي أجمعت جميع المذاهب والفرق الإسلامية على التمسك بها والمطالبة بوضعها في أسمى مقام. ومع ذلك فالمفهوم السياسي للعدالة الذي يلابس الديمقراطية بمعناها المعاصر لم يطرح في خطاب المتكلمين والفقهاء بصورة مباشرة، فلم يكن موضوع نقاش أو اجتهاد تماماً كما هو الحال لرديفه، بل مرادفه في هذا المجال، أعني مفهوم «الشورى». وهكذا فمع أن القرآن ينوه بالشورى ويوصي بها ويأمر بالعدل بألفاظ صريحة وعبارات قطعية فإننا لا نجد مع ذلك، لا في نصوص الفقه السياسي، كنصوص الماوردي ومن نحا نحوه، ولا في مساجلات المتكلمين وأقاويلهم التي تملأ المجلدات، لا نجد، لا في هذه ولا في تلك، بحثاً خاصاً بـ «الشورى» ولا باباً خاصاً بـ «العدل»، بالمعنى السياسي الدنيوي للكلمة.

نقول «المعنى السياسي الدنيوي»، بالتخصيص، لأن المعاني الأخرى وفي مقدمتها المساواة في المسؤولية وفي الجزاء والعقاب في الآخرة كانت هي المعنى الذي استأثر باهتمام المتكلمين، وكانت موضوع نقاش واسع عريض تحت عنوان «العدل الإلهي»، خاصة بين المعتزلة والأشاعرة. لقد أعطى المعتزلة لقيمة «العدل» بهذا المعنى الأخروي أهمية بالغة، فجعلوها في مستوى «التوحيد»، توحيد الله

وتنزيهه، فسموا أنفسهم «أهل العدل والتوحيد»، كما ذكرنا، وجعلوا أصول مذهبهم، وما يتفرع عنها من آراء، محكومة كلها بهذين المبدأين: العدل والتوحيد.

يتلخص رأي المعتزلة في هذا الصدد في القول: إنه لما كان المقصود بالعدل هو «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»، فإن المراد من وصف الله بالعدل هو: «أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة». يترتب على هذا الفهم المعتزلي لـ «العدل الإلهي» أن ما يأتيه الناس من أفعال قبيحة، من ذنوب وجرائم وظلم الحكام... الخ، هي منهم وليس من الله، وبالتالي فهم مسؤولون عنها ويحاسبون عليها يوم القيامة. وبما أن الله قد أكد في غير ما آية أن أعمال الناس في الدنيا توزن في الآخرة بميزان العدل: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**[2]، وبعبارة المعتزلة: «إن الله قد أوجب العدل على نفسه»، فإن وعده ووعيده سيكونان نافذين يوم القيامة على الجميع بدون استثناء، وذلك على العكس مما ارتآه الأشاعرة وأهل السنة عموماً، الذين يقولون إن الله حر في تصرفاته وأفعاله، في الدنيا كما في الآخرة، وبالتالي يجوز أن لا يعاقب المسيء، فيعفو عنه. وهذا ما يرفضه المعتزلة بقوة قائلين إن هذا لا يجوز لأنه إذا عفا الله عن مسيء فإن العدل يقتضي أن يعفو عن كل مسيء مثله، مما يجعل الثواب والعقاب مسألة غير ذات موضوع.

وما يهمنا من هذا النقاش الذي شغل المتكلمين هو المدلول السياسي الذي كان يثوي وراءه يوم طرحت مسألة العدل الإلهي أول مرة في أواخر عصر الأمويين. لقد كان الخلفاء الأمويون الذين قام حكمهم على السيف ومارسوا صنوفاً من التعسف والعنف يبررون ذلك بأن أفعالهم إنما هي قضاء وقدر من الله، وأن الله هو الذي ساق إليهم الحكم وكتب عليهم ما ارتكبوه فهم لم يتصرفوا إلا بموجب ما أراده الله. وما دام الأمر كذلك فلن ينالهم عقاب في الآخرة ولن يدخلوا النار، الشيء الذي يعني أنهم في الدنيا مسلمون مؤمنون، لا يجوز قتالهم ولا الخروج عليهم.

عارض المعتزلة الأوائل هذه الإيديولوجيا ـ إيديولوجيا الجبر ـ بالتأكيد على أن الإنسان «يخلق أفعاله»، أي أنه حر الإرادة مسؤول عما يفعل: فالأمويون قاموا بما قاموا به من ظلم وتعسف بإرادتهم واختيارهم، وبالتالي فهم يتحملون مسؤولية أعمالهم. وهذا يترتب عنه أنهم سيحاسبون يوم القيامة وسيدخلون النار ـ ما لم يتوبوا توبة نصوحاً ـ ولا يجوز أن يقال إن الله سيستثنيهم من العذاب يوم القيامة

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧ ـ ٨.

لأنه لا يجوز أن تنسب إليه أعمال السوء التي يأتيها البشر، فهو لا يفعل إلا الصلاح والأصلح، كما أنه عدل يساوي بين العباد في استحقاق الثواب والعقاب.

هكذا نرى أن السياسة كانت تمارس باسم الدين وبمفاهيمه ومصطلحاته. وهذا راجع ليس فقط إلى أن المفاهيم السياسية المباشرة لم تكن قد تبلورت بعد في الخطاب الكلامي والفقهي - وهي لم تتبلور فيه حتى الآن - بل أيضاً لأن عالم القرون الوسطى - في بلاد العرب والإسلام وخارجها - لم يكن يقبل ممارسة السياسة، ممارسة مباشرة، على صعيد التفكير والخطاب، وبالتالي لم يكن من الممكن أن تتبلور فيه مفاهيم سياسية تطرح مسألة الحكم طرحاً مباشراً. إن الفضاء السياسي كان يحتله الخليفة - أو الأمير - بمفرده ولم يكن يعترف بأحد فوقه غير الله الذي كان «يحتكره» بوضع نفسه خليفة له، ولذلك كانت السياسة تمارس تحت مظلة «الفضاء» الإلهي. إن السياسة المباشرة لا تصبح ممكنة إلا في فضاء سياسي مستقل يتحدد فيه وضع الحاكم كـ «نائب عن الأمة» تختاره بمحض إرادتها.. وليس كـ «خليفة لله» على أرضه وعباده.

ولا يختلف وضع «العدل»، وبالتالي الديمقراطية، في الصيغة الثانية من الصيغ الثلاث التي يتموضع فيها نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، الصيغة التي تختص بها الأدبيات السلطانية. فعلاً، يكثر الكلام في هذه الأدبيات عن «العدل»، عدل الحكام في الدنيا. ويمكن القول إن الأهمية التي تمنحها تلك الأدبيات لـ «العدل» كصفة محمودة ومطلوبة في الحاكم توازن الأهمية التي يعطيها المعتزلة لمفهومهم الخاص عن «العدل الإلهي». ولكن المقارنة ستبقى ناقصة ومضللة إذا نحن وقفنا بها عند هذه النقطة. ذلك أن مضمون «العدل الإلهي» عند المعتزلة مرتبط بمبدئهم الرئيسي الآخر: «التوحيد» الذي يعنون به ليس فقط نفي الشريك عن الله تعالى بل أيضاً - وهذا ما يميزهم - تنزيهه عن كل مشابهة لمخلوقاته سواء في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وبالتالي تنزيهه عن فعل الظلم وجعل فعل الصلاح والأصلح واجباً في حقه. وإذن فالتوحيد هنا في خدمة العدل.

أما عند المؤلفين في الأدبيات السلطانية ونصائح الملوك، فالعدل ليس قيمة مستقلة بنفسها، بل هم يربطون بينه دوماً وبين قيمة أخرى هي «الطاعة»، بوصفهما «حقين» متلازمين يستدعي الواحد منهما الآخر: حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير، إن على الرعية أن تطيع مقابل أن يعدل الراعي. وواضح أن طاعة الرعية تسبق عدل الأمير إذ بها يصير أميراً أولاً، ثم بعد ذلك يكون عادلاً أو لا يكون. ودون التنقيص من النوايا الحسنة التي لا شك

أنها كانت وراء إشادة كثير من المؤلفين في الأدبيات السلطانية بـ «العدل» فإن موقعه في نظام القيم الذي تشيده هذه الأدبيات يجعل منه قيمة لا في ذاتها، بل من أجل قيمة أخرى: الطاعة.

والحق أن القراءة النقدية لهذه الأدبيات تكشف عن حقيقة أن التنويه بالعدل ـ عدل الأمير ـ إنما هو من أجل إقرار «حق الأمير في طاعة الرعية». ذلك لأن عدل الأمير ينصرف في أذهان أولئك المؤلفين إلى «الخاصة»: فـ «العدل» في اصطلاح هؤلاء لا يعني المساواة بين الناس كافة. وإذا ورد مثل هذا المعنى فإنما بالعرض فقط، إما كمعنى لغوي لكلمة «عدل» وإما كقيمة أخلاقية عامة. أما العدل في اصطلاحهم فهو، بتعبيرهم: «إنزال الناس منازلهم». ومنازل الناس في عصرهم، وفي المجتمع العربي الإسلامي، كانت ثلاثاً: الأمير أو الخليفة، ثم الخاصة، ثم العامة. و«إنزال الناس منازلهم» يقتضي التمييز بين هذه المنازل وإقامة العدل بينها بإعطاء كل منها وظيفته. أما وظيفة الأمير فهي أن يحكم، تماماً مثلما أن وظيفة الرعية ـ أو العامة ـ هي أن تطيع. أما فئات «الخاصة» فوظيفتها أن تضمن للأمير سكوت العامة ورضاها، أي الطاعة «عن طيب خاطر»، الطاعة التي يولدها في نفوس العامة سلطة «أهل الحل والعقد»، سلطة القبيلة وسلطة «العلم»، وبالتالي سلطة الدين نفسه. ولكي تستطيع الخاصة القيام بهذه الوظيفة يجب أن يعترف لها الأمير بمنزلتها تلك، بوصفها صاحبة سلطة معنوية فعالة على العامة من جهة، وأن يتصرف معها بوصفها صاحبة حقوق مادية قوامها: «المواكلة والمشاربة» من جهة ثانية.

٣ ـ التشبه بنظام الكون . . وغياب الديمقراطية

المطلوب تحرير «العدل» من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع وقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية . . .

ولا يختلف موقف الصيغة اليونانية لنظام القيم في الثقافة العربية من «العدل» عن موقف الصيغتين السابقتين إلا بالطابع النظري التركيبي الذي يتميز به الخطاب الفلسفي. والحق أن تعريف العدل بكونه «إنزال الناس منازلهم» تعريف يوناني الأصل كرسه أفلاطون في جمهوريته، ولكن في إطار نظري يختلف عن الإطار الديني الذي نجده في الصيغة الأولى، وعن الإطار «السلطاني» الذي أبرزناه في الصيغة الثانية. لقد كان المجتمع اليوناني مجتمعاً طبقياً كما هو معروف: طبقة المنتجين للثروة من فلاحين وحرفيين وتجار، من كان منهم عبيداً أو غير عبيد من الناحية الرسمية، وطبقة الحراس من جند وموظفين الذين يقومون بحفظ الأمن والنظام والدفاع عن المدينة، ثم طبقة الحكام الذين يرجع إليهم الأمر والنهي. كان الشغل الشاغل لخطاب أفلاطون السياسي هو إقامة التوازن بين هذه الطبقات، إذ كان يرى أن توافر الخيرات والثروة وانتشار الأمن والنظام أمور تتوقف على انصراف كل طبقة إلى أداء وظيفتها في إطار من الانسجام والتوازن يحاكيان نظام الكون وتوازنه.

ولتعزيز فكرته هذه، يقيم مماثلة بين النفس الإنسانية وقواها والمدينة وطبقاتها. فالنفس الإنسانية عند أفلاطون ثلاث قوى، لكل منها وظيفة خاصة بها: القوة الشهوانية، وفضيلتها العفة، وتقابلها في المدينة طبقة المنتجين للثروة. والقوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة، وتقابلها في المدينة طبقة الجند والحراس. ثم القوة الناطقة (العقل) ويقابلها في المدينة الحكام، وفضيلتها الحكمة، التي تعني في الاصطلاح اليوناني المعرفة بحقائق الأمور، في الكون والإنسان والمجتمع. ولكي يستقيم أمر النفس وأمر المدينة كذلك، يجب أن تخضع القوتان الجامحتان بطبعهما، أعني الشهوانية والغضبية، للقوة العاقلة، أي لسلطة العلم والمعرفة، وفي نفس

الوقت يجب أن لا تتصرف القوة العاقلة هذه بجموح وتحكم في ممارسة سلطتها على القوتين الأخريين. لذلك كان لا بد من قيمة أخرى فوق القيم الثلاث المذكورة (العفة والشجاعة والحكمة) مهمتها إقامة التوازن بينها، وهذه القيمة العليا هي العدالة. ومن هذه القيم الأربع (ومضاداتها) تتفرع جميع القيم الأخرى في الصيغة اليونانية لنظام القيم الأخلاقية - وليس السياسية - في الثقافة العربية الإسلامية. ولعل أحسن كتاب يعرض هذه الصيغة بصورة منهجية مبوبة ومنظمة، كتاب **تهذيب الأخلاق** لمسكويه. وعنه أخذت المؤلفات الأخرى في الأخلاق بما في ذلك تلك التي ترتدي ثوباً إسلامياً مثل كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة** للراغب الاصفهاني.

أما في الفلسفة فقد اتخذت هذه الصيغة «اليونانية» صورة أخرى، خاصة مع الفارابي الذي استعاد في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة** جل آراء أفلاطون في **الجمهورية**، ولكن مع السكوت سكوتاً شبه تام عن مسألة العدالة التي كانت منطلق أفلاطون في كتابه ذاك، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إن الفارابي لا يتحدث عن «العدل» إلا ضمن «آراء أهل المدن الجاهلة والضالة» الذين يعتقدون أن حياة البشر مطبوعة على التغالب وسعي كل طائفة إلى قهر الأخرى، وأن «العدل» بالتالي هو «ما عليه طبائع الموجودات»، أي سعي كل منها إلى قهر الباقي. وهكذا - يقول الفارابي - «فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل وأن يفعل المقهور ما هو النفع للقاهر هو أيضاً عدل فهذه كلها هي العدل وهي الفضيلة». حقاً، إن الفارابي يصنف هذه الآراء التي يستوحيها من مناقشة أفلاطون في أول **الجمهورية** لتصورات الناس لـ «العدل»، على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، يصنفها ضمن آراء أهل المدن الجاهلة والضالة. ولكن الفارابي لا يخلص كما فعل أفلاطون إلى أن «العدالة» في نهاية المطاف هي عدالة الدولة، هي بناء العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أساس «العدل» الذي يقوم على إقرار التوازن بين طبقات المجتمع باعتماد الحكمة، الشيء الذي يعني أن المدينة الفاضلة، مدينة العدل، لا تقوم ولا يتأتى تشييدها إلا إذا كان رئيسها فيلسوفاً، كما ذكرنا، فهو الذي يتصرف بالعقل، وليس بالشهوة أو الغضب، وبالحكمة التي تعني المعرفة بحقائق الأشياء وطبائع الأمور. إن الفارابي لا يخلص إلى هذه النتيجة لأن ظروف عصره والتجربة الحضارية التي ينتمي إليها لم تكن تسمح بتصور «المدينة الفاضلة» كما تصورها أفلاطون.

عاش الفارابي في مجتمع يختلف في بنيته ومكوناته الحضارية الثقافية عن المجتمع اليوناني. إن مجتمع الفارابي، مجتمع الدولة العربية الإسلامية، ذو بنية هرمية

الشكل: في قمته الخليفة، تليه فئات «الخاصة» بينما تعمر «العامة» قاعدته العريضة. لقد أخذ الفارابي هذا المجتمع كمعطى قائم يفرض نفسه ولا يترك المجال للتفكير في بديل آخر، تماماً كما أخذ أفلاطون المجتمع اليوناني ذا الطبقات الثلاث (العبيد، الحراس، الحكام) كمعطى واقعي يفرض نفسه كما يفرض الكون الطبيعي نفسه على الفكر والخيال. كما لم يفكر أفلاطون في تغيير هذا الواقع القائم، إذ مثل هذا التغيير كان من اللامفكر فيه عنده. لذلك ركز جهوده في البحث عن أفضل السبل لجعل هذا الواقع القائم متوازناً ومنسجماً بصورة تحاكي توازن وانسجام أجزاء الكون كما يتصوره اليونان. وذلك ما فعله الفارابي الذي قدمت له نظرة «الفيض» التي روجتها الأفلاطونية المحدثة أساساً لتشييد تصور للكون قوامه بنية من ثلاثة عناصر أو ثلاث مراتب: العقل الأول (= الله) الذي فاضت عنه العقول السماوية (= الملائكة) التي تدبر عالم ما تحت فلك القمر، ثم هذه «المدبرات» نفسها، ثم عالم الأرض والإنسان. وعلى هذا النموذج شيد الفارابي مدينته الفاضلة التي إنما تكون فاضلة في نظره عندما تحاكي في نظامها وترتيبها نظام الكون محاكاة تامة، وتصير ـ كما يقول ـ «شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيهين بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة، وتوجد لأجل غيرها، وهي المادة الأولى والأسطقسات»، التي تقابلها في المدينة طبقة «العامة».

* * *

نخلص مما تقدم إلى أن «الديمقراطية»، كما نفهمها الآن، كانت غائبة تماماً عن نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بصيغه الثلاث، وبعبارة أخرى إنها لم تكن حاضرة في حقل تفكير مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية. غير أن هذا الغياب، بالأمس، لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها وتبيئتها، اليوم، في الثقافة العربية الإسلامية. إن أفق تفكير أسلافنا كان يتحدد بمعطيات مرحلة تاريخية حضارية معينة، كانت الديمقراطية فيها من مجال «ما لا يقبل التفكير فيه»، وذلك على العكس من المرحلة التاريخية التي نعيشها والتي تجعل الديمقراطية على رأس المفكر فيه. ومن هنا يمكن القول إن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وأعني القرآن والسنة، من تنويه

بالشورى والعدل وحث على العمل بهما يمكن أن يجد اليوم آذاناً أخرى تجعل منهما، وبالتالي من الديمقراطية بمعناها المعاصر، قيمة القيم فتؤسس عليها فقهاً سياسياً جديداً يجعل الشورى ملزمة ـ وليس معلمة فقط ـ وينقل «العدل» من الآخرة إلى الدنيا ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هاجس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع ويقطع الصلة بين النظامين، باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية[٣].

---

(٣) سيجد القارئ تفصيل ما تقدم في الجزء الرابع من كتابنا نقد العقل العربي الذي هو الآن قيد الإعداد.

خامساً: صدام الحضارات

١ ـ صدام الحضارات: وهم.. أم قضية؟

وبما أننا نحن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين فيها فمن الواجب المساهمة في فضحها.. فضلاً عن وجوب تعميم الوعي بمضمونها وأهدافها...

«صدام الحضارات» موضوع شغل الناس، الأكاديميين منهم وعموم المثقفين وغيرهم، منذ ما يقرب من أربع سنوات. لقد كتبت تعليقات وردود كثيرة، ضد صاحب الفكرة، في أمريكا وأوروبا والجهات الأخرى بما في ذلك الوطن العربي: منها ما يسفه الفكرة ويرفضها ويشكك في نوايا صاحبها وفي دوافعه وأهدافه، ومنها ما يؤيدها بصورة صريحة أو ضمنية، ومنها أخيراً، وليس آخراً، ما يقترح بديلاً عنها فكرة «حوار الحضارات». ولم يقتصر الأمر على الردود الكتابية، بل لقد عقدت ندوات كثيرة في جامعات مشهورة بأمريكا وأوروبا وغيرهما جمعت باحثين ومختصين من مختلف الجهات.

ومن الندوات المتميزة التي عقدت لمناقشة الموضوع تلك التي نظمها مركز الدراسات الجهوية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية في ما بين ٥ ـ ٧ أيار/مايو ١٩٩٥. وإنما خصصت هذه الندوة بالذكر لأنها من جهة كانت أكاديمية محضاً ضمت نحو خمسين شخصية علمية يمثلون جميع «الحضارات» من أمريكا الشمالية والجنوبية وأوروبا وأفريقيا وآسيا وأستراليا، ولأنها من جهة أخرى حضرها صاحب الفكرة نفسه البروفسور صموئيل هانتنغتون الذي استهل الندوة بعرض أكد فيه أطروحته مدافعاً عنها ضد ما وجه إليها من انتقادات إثر ظهورها. ثم توالت المداخلات التي كانت كلها ـ تقريباً ـ في اتجاه مضاد لما قرره هذا الأستاذ الأمريكي الذي انتزع الأضواء في أمريكا والعالم أجمع من أستاذ أمريكي آخر، من أصل ياباني، فوكوياما، الذي كان قد سبقه بمقالته الشهيرة التي أعلن فيها عن «نهاية التاريخ».

وبالمناسبة يمكن أن نتساءل هنا، استطراداً فقط، لماذا توارت فكرة «نهاية التاريخ» بسرعة واختفت ولم تعد تثير الاهتمام بعد إعلان هانتنغتون عن أطروحته حول «صدام الحضارات»؟ هل يرجع ذلك إلى كون مركز هذا الأخير في مجال

الدراسات الاستراتيجية والعلاقة مع الإدارة الأمريكية أقوى بكثير من مركز ذلك الأمريكي من أصل ياباني أم لأن أطروحة صدام الحضارات إنما قصد منها إزاحة فكرة نهاية التاريخ من مسرح الاهتمام؟

قد يكون للوزن الشخصي دور، ولكن الدرو الحقيقي في نظرنا هو للوظيفة التي تؤديها الفكرة. إن فكرة «نهاية التاريخ» تتحدث عن الماضي، وبالتالي تبعث على الاطمئنان على مستقبل أمريكا، إذ هي تؤكد على الانتصار النهائي لليبرالية، الشيء الذي يجعل ـ مثلاً ـ التساؤل عن جدوى تخصيص مبالغ هائلة للدفاع في ميزانية الولايات المتحدة تساؤلاً مشروعاً. أما أطروحة «صدام الحضارات» فهي تتحدث عن المستقبل وتنذر بخطر المواجهة والحرب وتدعو صراحة إلى أخذ الحيطة والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي وعن المصالح التي يقوم عليها، وبالتالي تخصيص ما يلزم من الأموال لذلك، كما سنرى ذلك فيما بعد.

ومع أن صاحب أطروحة «صدام الحضارات» كان في غنى تماماً عن النفخ في كير فكرته، قصد الإبقاء عليها حية رائجة، إذ تولت ذلك نيابة عنه وسائل الإعلام، وكذا الأوساط «الجامعية» وسوق «الدراسات الاستراتيجية» في أمريكا وأوروبا وخارجهما، فإنه لم يفتأ يرددها ويعمل على تكريسها بما يضفيه عليها من شروحات وتبريرات من خلال حوارات مع المجلات والجرائد، حتى انتهى به الأمر أخيراً إلى «تشحيم» أطروحته تلك بالانتقال بها من حجم مقال في مجلة إلى حجم كتاب سارت به ركبان وسائل الإعلام الأمريكية وغيرها حتى قبل أن يركب آلات الطباعة.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، قبل الخوض في تحليل هذه الأطروحة ومناقشتها والكشف عن المسكوت عنه فيها، هو التالي: لماذا كل هذا الانشغال بأطروحة صدام الحضارات مع أنها مجرد فكرة في مقال[1] يتصف بكل ما يعتري المقال الصحفي من وجوه النقص، سواء على مستوى المادة أو على مستوى الصياغة، بينما كان من المفروض أن يهتم الأكاديميون ومختلف فئات المثقفين بموضوع نظري وعملي هو بحق موضوع نهاية هذا القرن: أقصد سقوط الشيوعية كنظرية، وانهيار المجموعة الدولية التي كانت تحمل شعارها وتغزو العالم بالفكر والدعاية والسلاح لنشرها وتحقيق طموحاتها؟

---

(١) كتبنا هذا النص قبل أن يطور هانتنغتون مقالته تلك إلى كتاب. وبما أن هذا الكتاب لا يتضمن جديداً، فقد تركنا تحليلنا كما كتبناه قبل صدور الكتاب المشار إليه. والمقالة المعنية نشرت في: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993).

لقد كان من المفروض، أو على الأقل هذا ما كنت أتصور، عندما انهار الاتحاد السوفياتي تماماً بسقوط غورباتشوف، كان من المفروض أن ينشغل المؤرخون والباحثون من مختلف التخصصات بهذا الحدث التاريخي حقاً. لقد شغلت الماركسية ـ ومعها الشيوعية كعقيدة وكأحزاب وكدول ـ العالم أجمع، على الأقل منذ قرن ونصف: منذ البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنغلز عام ١٨٤٨. لقد نجحت الماركسية كنظرية ومعها الشيوعية كتنظيم دولي في إنجاز ما كان يعتبر أعظم ثورتين في القرن العشرين، وبعضهم كان يقول أعظم ثورتين في التاريخ: ثورة تشرين الأول/اكتوبر ١٩١٧ في روسيا بقيادة لينين، والثورة الصينية عام ١٩٤٨ بقيادة ماوتسي تونغ. لقد انشغل الناس، الأكاديميون والكتاب والأدباء وغيرهم، بالماركسية وإنجازاتها طوال قرن ونصف.. وانشغلوا كذلك، وعلى نطاق واسع بما عرف بـ «البيريسترويكا»، أو إعادة البناء، التي رفع شعارها الرئيس السوفياتي الأخير: ميخائيل غورباتشوف وحاول إعطاءها طابعاً نظرياً في كتاب ألفه بنفس العنوان وترجم إلى مختلف اللغات وبيعت منه ملايين النسخ...

كان من المفروض إذن أن يكون سقوط الشيوعية ومعها نهاية الماركسية وفشل البيريسترويكا الموضوع الذي سيستقطب الاهتمام ويشغل الناس في هذا العقد الأخير من القرن العشرين، وذلك بحثاً عن الأسباب والعوامل ـ داخل النظرية الماركسية وداخل الممارسة الشيوعية ـ التي أدت إلى ذلك الانهيار الذي جعل حداً لأحلام الطبقة الكادحة وللمخاوف التي أثارتها لدى خصومها، ولما رافق تلك الأحلام والمخاوف وعززها ونماها من كتابات من مختلف المستويات والاتجاهات، أكاديمية وإيديولوجية ودعائية محض، دع عنك الأحداث التاريخية التي كان للماركسية والشيوعية فيها دور أو أدوار، أحداث تتفاوت أهميتها من حروب دامية طويلة مدمرة كتلك التي شهدتها الفييتنام.. إلى حروب محدودة.. إلى سقوط أنظمة حكم وقيام أخرى.. إلى اغتيال أو اختطاف هذه الشخصية أو تلك.. إلى غير ذلك مما لا يحصى من الضحايا التي كانت تسقط يومياً تقريباً، ولمدة قرن أو يزيد، في أوروبا أولاً، ثم في العالم أجمع بعد ذلك، إما في إطار «التضحية» في سبيل «المبدأ» و«الثورة»، وإما في مخالب الأجهزة، الغربية منها والسوفياتية. هذا فضلاً عن القضية التي أرادت الماركسية تقديم حل نهائي لها، قضية الاستغلال الرأسمالي والظلم الاجتماعي المرافق له، وهي قضية لم تنته بسقوط الماركسية وانهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي فمن المفروض أن يعيد الناس التفكير فيها عساهم يهتدون إلى طريق أفضل لحلها...

ومع ذلك كله، فلم يحرك هذا الحدث التاريخ الأهم، في القرن العشرين، لا أقلام الأكاديميين ولا أقلام المحللين الاستراتيجيين، دع عنك عموم المثقفين،

ولم نسمع بندوات ولا بمؤتمرات تعقد في الموضوع، إلا ما كان من كتابات يتيمة وخجولة سرعان ما تعرضت للتجاهل والإهمال... هذا بينما حظي ويحظى بكل الاهتمام، الذي أشرنا إليه قبل، مقال نشر في مجلة، قراؤها محدودون جداً، يطرح فكرة غير معقولة في ذاتها، فضلاً عن كونها من قبيل الرجم بالغيب.

أجل، إن المرء لا يملك إلا أن يستغرب ويتساءل: لماذا لم تعقد ندوات علمية للبحث في أسباب انهيار الماركسية مثلاً، هذه الإيديولوجيا «العلمية» التي كتب فيها وعنها، معها وضدها، ما لا يحصى من الكتب والمقالات والدراسات الأكاديمية وغيرها، هذا فضلاً عن ما كتبه ماركس نفسه، وهو كثير، وجله على مستوى من التحليل رفيع.. في حين تتواصل المقالات والندوات ويتواصل الاهتمام بفكرة «صدام الحضارات» التي عرضت في مجرد مقال، في صيف ١٩٩٣، أي مباشرة بعد أن تأكد نهائياً سقوط الماركسية بانهيار الاتحاد السوفياتي ودخول روسيا في مرحلة الهرولة نحو الليبرالية والتلهف للاقتباس من النموذج الغربي؟

ماذا يعني هذا الاهتمام الزائد والمتزايد بفكرة «صدام الحضارات»؟ هل الإنسانية بصدد الدخول في «تجربة تاريخية» أوسع حجماً وأعمق أبعاداً وأقوى أثراً من جميع الأحداث التاريخية التي شهدها العصر الحديث؟

«صدام الحضارات» من الناحية العلمية مجرد وهم.. فكرة غير معقولة، إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحون، أو سيارات أو ما أشبه هذا وذاك، حتى يمكن تصورها تتصادم.. ولكن هذه الفكرة، من ناحية الاستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية تنطوي فعلاً على قضية. وبما أننا نحن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين فيها فمن الواجب المساهمة في فضحها.. فضلاً عن وجوب تعميم الوعي بمضمونها وأهدافها.

٢ ـ المركز والأطراف.. ومسألة «الأمن»

«... الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام» التي ستحل محل الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكر الغربي والمعسكر الشيوعي...

من أجل وضع المسألة في إطارها الحقيقي لا بد من الرجوع إلى الوراء قليلاً، لا بد من التعرف على بعض الكتابات التي سبقت مقالة هانتنغتون والتي تفصح عن اتجاه في التفكير سائد في الغرب، فجاءت مقالة هذا الأخير لتعبر عنه بصراحة وقوة. لن نعود بأذهاننا بعيداً إلى الوراء، ولن نهتم بآراء مماثلة روج لها المستشرق المعروف صاحب الميول المعادية للعرب والإسلام السيد برنار لويس والذي يحيل إليه هانتنغتون نفسه، لن نفعل ذلك لأننا لا نريد أن ننطلق من وضع المسألة التي نحن بصددها في سياق معين، بل نريد أن نحتفظ لها باستقلالها ـ إن جاز التعبير ـ فنربطها فقط بالظرفية التي ظهرت فيها، إذ هي التي تعطيها المعنى والأبعاد التي لها في الوقت الراهن.

وحرصاً منا على وضع المقالة في السياق الفكري الذي تنتمي إليه وفي الظرفية التي يرتبط بها هذا الفكر، سننطلق من مقالة ظهرت قبل مقالة هانتنغتون بنحو سنتين ونصف في مجلة أمريكية قد لا تقل وزناً وأهمية عن المجلة التي نشر فيها هذا الأخير مقالته. نقصد بذلك مقالة السيد باري بوزان الكاتب والصحفي المرموق وأستاذ الدراسات الدورية بجامعة ووريك البريطانية. وقد نشرت هذه المقالة في مجلة **شؤون دولية** الأمريكية بتاريخ ٣ تموز/يوليو ١٩٩١، بعنوان: «السياسة الواقعية في العالم الجديد: أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين»[٢].

لنقف قليلاً مع هذا المقال ـ الذي سبق أن أشرنا إليه في مناسبة سابقة ولكن

---

(٢) اعتمدنا هنا على الترجمة التي قدمتها لهذا المقال نشرة استراتيجية التي كانت تصدرها منظمة التحرير الفلسطينية (مركز التخطيط) من تونس، وقد صدر المقال في عددها المؤرخ في ٢٥ شباط/فبراير ١٩٩٢.

باقتضاب شديد ـ ولنستمع إلى كاتبه يعرف بمقاله وبالظرفية التي يرتبط بها. يقول: «هذا مقال نظري، وهو يحاول أن يرسم الخطوط العامة للنمط الجديد لعلاقات الأمن العالمي التي بدأت تتشكل بعد التحولات الكبرى التي طرأت في ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠ وفي أزمة الخليج، وهي الأزمة الأولى في فترة ما بعد الحرب الباردة. ويحاول المقال، على الأخص، أن يحدد النتائج المحتملة للتغيير ـ الذي حصل ـ فيما كان يسمى علاقات الشرق والغرب وتأثيرها على ظروف الأمن وعلى جدول أعمال ما كان يسمى بالعالم الثالث». وإذن فالمقال يرمي إلى رسم صورة للتطورات المحتملة ـ المنتظرة أو التي بدأت بالفعل ـ على الصعيد العالمي بعد انهيار ما كان يسمى بالكتلة الشيوعية. . .

يناقش المقال التصنيفات الدولية التي كانت سائدة قبل انهيار الكتلة الشيوعية، ويبدأ بعبارة «العالم الثالث» التي يقول عنها إنها فقدت معناها بعد أن لم يعد هناك عالم ثان هو الكتلة الشيوعية في مقابل العالم الأول، العالم الغربي. فبما أن هذه العوالم الثلاثة كان يتحدد كل منها بالآخر، وبما أن «العالم الثاني» لم يعد له وجود فإن كاتب المقال يتساءل: ما الذي يبرر بعد هذا ضم البلدان التي كانت تنتمي إلى ما كان يسمى بـ «العالم الثالث»، ضمها وجمعها في مجموعة واحدة؟ ما الذي يجمع بين بلدان مثل كوريا الجنوبية والهند وملاوي والبحرين حتى يمكن الحديث عنها على أنها عالم متميز؟ وماذا تعنيه كلمة «الغرب» نفسها والتي لم يعد مضمونها يتحدد بـ «الآخر»: الشرق، الكتلة الشيوعية؟ إن زوال هذه الكتلة من الوجود يجعل ضم بلدان مثل استراليا واليابان إلى «الغرب»، وهما في أقصى الشرق، عملية لا معنى لها. ثم ماذا تعنيه كلمة «الشمال» سياسياً واقتصادياً، خصوصاً وهي تشمل، جغرافياً، أقطاراً مثل ألمانيا ورومانيا وروسيا. . . الخ. وما معنى «الجنوب» عندما تعد كوريا من أعضائه وتستبعد استراليا؟ ما يريده كاتب المقال من وراء هذه التساؤلات هو الوصول إلى النتيجة التالية، وهي أن التصنيفات التي درج العالم عليها منذ الحرب العالمية الثانية قد فقدت معناها بعد انهيار الكتلة الشيوعية، وبالتالي لا بد من تصنيف جديد لفهم الوضع العالمي الجديد. والتصنيف الذي يختاره الكاتب ويبني عليه تحليله هو ذلك الذي يقسم العالم كله إلى «مركز» و«أطراف»: أما المركز فهو «كتلة رئيسية من الاقتصاديات الرأسمالية المسيطرة على العالم»، وأما الأطراف فهي «مجموعة من الدول الأضعف من النواحي الصناعية والمالية والسياسية تتحرك ضمن نمط من العلاقات التي يشكلها المركز في المقام الأول»، أضف إلى ذلك «أشباه الأطراف» وهي الدول الأقوى في الأطراف. والقضية الأساس التي يريد صاحب المقال دراستها من خلال هذا التصنيف هي تلك التي جعلها عنواناً فرعياً لدراسته: «أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن

الواحد والعشرين». إن القضية الأساس إذن هي «الأمن»: أمن المركز تحديداً. . .

إن طرح مسألة «الأمن العالمي»، في القرن الواحد والعشرين، يتطلب تحديد الجهات التي ستكون أطرافاً فيه. وهذه الأطراف اليوم، بعد سقوط الكتلة الشيوعية، هي: الغرب بوصفه «المركز»، وبقية العالم بوصفها «الأطراف». ولمعرفة ما سيكون عليه «الأمن العالمي» مستقبلاً، وتحديد الأطراف التي ستتزعم الصراع، لا بد من التعرف أولاً على التطورات التي حصلت في العلاقات الأمنية في كل من «المركز» و«الأطراف»، خلال «هذه المرحلة المبكرة من العصر الجديد» الذي دخل فيه العالم بعد انهيار الكتلة الشيوعية.

يلخص الكاتب التطورات التي حصلت في «المركز» في أربعة رئيسية:

ـ عودة ظاهرة «الدول العظمى» كإطار يجمع ذوي القوة في العالم كما كان الشأن قبل الحرب العالمية الثانية، أي قبل أن يسود الواقع الذي كان يعبر عنه بـ«المعسكرين» الرأسمالي والشيوعي. إن هذا يعني أن المركز أصبح متعدد الأقطاب. وهذا التعدد يقلل من المخاوف السياسية على الصعيد العالمي بينما تزداد على المستوى الإقليمي. وبعبارة أخرى: إن الدول العظمى ستنقل منازعاتها إلى الأطراف، ولكن بصورة غير منهجية، بالقياس بما كانت عليه الحال خلال مرحلة الحرب الباردة التي تميزت بثنائية القطبية.

ـ بروز الرأسمالية الليبرالية، بعد سقوط الشيوعية، كـ «أكثر أشكال الاقتصاد السياسي فاعلية وأكثرها قبولاً». ويترتب عن هذا أن المركز أصبح أقل انقساماً من الناحية الإيديولوجية عما كان عليه الحال في أي وقت منذ بدء انتشار التصنيع.

ـ قيام جماعة أمنية تضم المراكز الرئيسية للقوة الرأسمالية ـ أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان واستراليا. وما يميز هذه المجموعة هو أنها لا تتوقع استخدام القوة العسكرية في علاقاتها بعضها مع بعض، وهذا يقوي اقتصادها ويجعلها أقدر على مواجهة التحدي من «الآخرين» كما حدث خلال حرب الخليج الثانية.

ـ تعزيز قوة وفعالية «المجتمع الدولي» الذي قوامه «تلك المجموعة من المؤسسات والتنظيمات التي تستعين بها مجموعات من الدول في تنسيق مساعيها لتحقيق أهدافها»، مثل الأمم المتحدة والمجموعة الأوروبية وصندوق النقد الدولي واتفاقية «الغات» ومجموعة السبعة. . . الخ، وهي تنظيمات ومؤسسات تحت هيمنة المراكز.

تلك هي التطورات التي عرفها المركز وسينعكس أثرها بدون شك على «الأمن» في الأطراف، وذلك في مجالات خمسة يحددها الكاتب كما يلي:

ـ **في المجال السياسي**: انخفاض قيمة الأطراف بوصفها «مغانم إيديولوجية» أو مواقع استراتيجية. وبعبارة أخرى: إن سقوط الشيوعية نتج عنه زوال الحافز الإيديولوجي والاستراتيجي الذي كان يدفع «المعسكرين» إلى التنافس على كسب ولاء العالم الثالث، إضافة إلى كون «عدم الانحياز» كموقف سياسي قد فقد مبرره، فأصبحت الأطراف بدون إطار يجمعها مما يفسح المجال لنشوب النزاعات بينها: وبكيفية خاصة حول الحدود التي خلفها الاستعمار والتي يصعب الدفاع عن شرعيتها.

في المجال العسكري: وكنتيجة لتفشي النزاعات في الأطراف سيزداد دور مجلس الأمن كمجلس للفصل في المنازعات وأداة لإضفاء الشرعية على نظام «الأمن الجماعي». وإذا كان من المحتمل أن يترك الغرب النزاعات في الأطراف تجري مجراها إذا تبين له أن تكاليف التدخل ستكون باهظة، فإنه سيتدخل بكل قوته عندما يتعلق الأمر بالشرق الأوسط حفاظاً على استمرار تدفق النفط.

ـ **في المجال الاقتصادي**: ستظل الأطراف أطرافاً بسبب المعوقات الذاتية وأيضاً بسبب تدخل المؤسسات التي يشرف عليها «المركز» إضافة إلى ثقل المديونية. ولا يستبعد، والحالة هذه، «أن يحدث نوع من إعادة الاستعمار المؤسسي على أساس الأمر الواقع...».

ـ ويولي الكاتب أهمية بالغة لما يسميه بـ **الأمن الاجتماعي** في مجال علاقة المركز والأطراف. يقول: «الأرجح أن يصبح الأمن الاجتماعي مسألة أكثر أهمية عما كان عليه الحال زمن الحرب الباردة... ويتعلق الأمر بالأخطار ونقاط الضعف التي تؤثر في أنماط هوية المجتمعات وثقافتها»، ويعتبر الكاتب **الهجرة** وما يسميه بـ **التصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة** أهم قضيتين في هذا المجال.

وهكذا فالهجرة من الجنوب إلى الشمال، وبكيفية خاصة من جنوب البحر الأبيض المتوسط إلى شماله، تشكل خطراً على أمن دول المركز، إذ تهدد هويتها الحضارية فضلاً عن كونها تخلق طابوراً خامساً داخلها. أما التصادم الحضاري فهو، في نظره، «أوضح ما يكون بين الغرب والإسلام»، نظراً للتعارض بين القيم العلمانية السائدة في الغرب وبين القيم الإسلامية، ونظراً كذلك للتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، ولغيرة المسلمين من قوة الغرب، إضافة إلى الجوار الجغرافي... وهكذا، يقول الكاتب: «فإذا اجتمع خطر الهجرة وخطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولا سيما **بين الغرب والإسلام**». ثم يضيف قائلاً: «كما أن تصادم الهويات الحضارية لا يقل قوة على الجانب الآخر من

الإسلام، حيث يتجاور الغرب مع الحضارة الهندية مثلما يتجاور مع الإسلام». وهكذا ف «الحرب الباردة الحضارية» المقبلة ستكون بين طرفين: الغرب من جهة، والحضارتان الإسلامية والهندية من جهة أخرى. وذلك ما سيقول به هانتنغتون مع تعديل واحد هو وضع الحضارة الكونفوشية مكان الحضارة الهندية، كما سنرى لاحقاً.

يختم الكاتب بـ **المجال البيئي** ويقترح النظر إليه خارج نطاق «الأمن» لكونه مسألة تتعلق بالاقتصاد، أي بكيفية حساب تكاليف التلوث الناتج عن النشاط الصناعي، ثم يضيف: ومع ذلك «فالطابع الكلي للبيئة على مستوى الكرة الأرضية سيعطي المركز أسباباً للتدخل في شؤون الأطراف بدعوى الأمن البيئي».

وإذا نحن نظرنا إلى جملة الأفكار التي عرضها الكاتب بهدوء واتزان متعمدين وجدناها تتحرك كلها نحو إقرار «حقيقة» مستقبلية يقدمها وكأنها حتمية، وهي ما عبر عنه بـ **الحرب الباردة الحضارية بين الغرب والإسلام** التي ستحل محل الحرب الباردة التي كانت مستعرة بين المعسكر الغربي والمعسكر الشيوعي. وتلك هي الفكرة نفسها التي يقررها هانتنغتون في مقالته **صدام الحضارات**، ولكن بأسلوب متحرر من اصطناع الهدوء والاتزان، أسلوب ينخرط به صاحبه هو نفسه في «الصدام» كما سنرى.

٣ ـ أسلوب صدامي.. ومغالطات

وإذا كان هناك صراع في المستقبل، وسيكون بالتأكيد، فسيكون استمراراً للصراع القديم في شكله الجديد...

نشر صموئيل هانتنغتون مقالته «صدام الحضارات» في مجلة **شؤون خارجية** الأمريكية في عددها المؤرخ بصيف ١٩٩٣، وهي مجلة معروفة بقربها من مراكز صنع القرار بالولايات المتحدة الأمريكية. والبروفسور هانتنغتون أمريكي من أصل يهودي، وهو متخصص في الإدارة العامة ومدير لمعهد جون أو لين للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفرد الشهيرة. وقد كرس حياته المهنية لموضوع الاستراتيجية العسكرية، بحثاً وتدريساً، واهتم بصورة مباشرة بالدراسة المقارنة في مجال السياسة الأمريكية وسياسات دول العالم الثالث. وقد أسندت إليه ما بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ مسؤولية قسم التحليل والاستشراف بمجلس الأمن القومي الأمريكي.

ومع أن هذا المحلل الاستراتيجي المرموق قد تعود على الكتابة المنظمة المنهجية، فإنه في مقالته التي نحن بصددها يبدو وكأنه قد كتبها باستعجال كبير: وباستثناء المقدمة والخاتمة فإن بقية المقالة هي من أردأ ما قرأت لكاتب يستحق هذا الاسم، فالأفكار تتكرر وتتدافع والشواهد تتداخل في غير نظام، والتحليل مضطرب والاستدلال متهافت والأمثلة تعج بالمغالطات... كل ذلك يدل على أن المبدأ الذي يحكم النص هو المبدأ المعروف بـ «الغاية تبرر الوسيلة». ومن الوسائل التي يستعملها الكاتب، وبقصد كما يبدو ذلك واضحاً للقارئ المتمعن، اللجوء إلى التعميم واصطناع الغموض والقفز من قضية إلى أخرى ومن مثال إلى آخر بمناسبة وغير مناسبة، وذلك هو أسلوب المغالطة كما هو معروف في المنطق...

هذه الملاحظات على النص ومكوناته وآلياته والفوضى المتعمدة فيه ضرورية لفهم مقاصد الكاتب وأهدافه. وفي هذا الإطار ومن أجل هذا الهدف نقترح على القارئ أن يتتبع معنا مناقشة هذا النص الشهير على طريقة علمائنا القدامى في الرد على الخصم وبيان تهافت منطقه والكشف عن المغالطات التي يلجأ إليها لإيهام القارئ بصدق دعواه وسلامة طويته. على أن تتبع حجج الكاتب وبيان تناقضها وتهافتها ضروري لتجاوز التصور السطحي العام للمسألة التي نحن بصددها،

التصور الذي يختزل الأمور وينطلق من «النظر» في الدعوى بذاتها والسقوط بالتالي في حبالها. إن عمق المسألة المطروحة هنا لا يمكن سبر أغواره إلا بتتبع حجج صاحب النظرية، والاستماع إلى كامل مرافعته، وفحص أمثلته، وتفكيك آليات خطابه.

ينطلق صاحب مقالة «صدام الحضارات» من الصدع بـ «الفرضية» التي يريد البرهنة على صحتها، فيرسلها مدوية كقذيفة مدفع، هادفاً السيطرة منذ البداية على فكر القارئ وتعطيل ملكته النقدية. إن استعمال لفظ «فرضية» هنا تدبير استراتيجي الهدف منه حمل القارئ على الإنصات والانتظار وتأجيل النقد والنظر. أما الطريقة التي قدمت بها هذه الفرضية فتنطوي على نوع من «المكر» في الكتابة معروف، وهو تحويل الفرضية إلى جملة «حقائق» يتم تقريرها ولا تحتاج في تثبيتها في ذهن القارئ سوى إلى بضعة أمثلة مقتضبة تحشد حشداً، تغني عن التحليل وتقوم مقام الدليل.

يقول الكاتب: «تقوم فرضيتي على أن المصدر الجوهري للصراع، في هذا العالم الجديد، لن يكون إيديولوجياً أو اقتصادياً بالدرجة الأولى، فالانقسام الكبير داخل الجنس البشري، وكذا مصدر الصراع المسيطر، سيكون حضارياً، كما أن الدول القومية ستظل هي اللاعب الأقوى على مسرح الشؤون الدولية. إلا أن الصراعات الرئيسية في السياسة الدولية ستنشب بين الدول وبين مجموعة من الحضارات المختلفة، وستكون حدود التوتر الفاصلة بين تلك الحضارات هي خطوط المعارك الكبرى في المستقبل[٣].

نحن هنا، إذن، ومنذ البداية، لا أمام «فرضية» كما يريد الكاتب أن يوهمنا، بل إزاء تأكيدات تقدم في شكل نبوءة وبأسلوب هجومي تتدافع فيه تلك العبارات التأكيدية كما تتدافع القذائف من فوهة مدفع. وهذا مفهوم، فالرجل مختص في «الاستراتيجية العسكرية»، فلماذا لا يمارس اختصاصه ذاك في «فن الكتابة»؟ أليس المقال مقالاً في «السياسة الدولية» في مجلة تعنى بالشؤون الاستراتيجية؟ ثم أليست السياسة، من المنظور الاستراتيجي، هي «ممارسة الحرب بوسائل أخرى». . وفي مقدمتها الكتابة؟

بعد هذه «القذائف» ـ الفرضية ـ ينطلق الكاتب من الرد بصورة غير مباشرة ـ وسيكون ذلك بصورة مباشرة في ما بعد ـ على فكرة «نهاية التاريخ» لفوكوياما،

---

(٣) نعتمد هنا الترجمة الجيدة والأمينة التي أنجزها الأستاذ خلدون الشمعة ونشرت في: الشرق الأوسط: ٢١ ـ ٢٣/١/١٩٩٥.

وهي الفكرة التي تقرر انتصار الليبرالية بصورة نهائية، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط الشيوعية. وهنا نسمح لنفسنا باستباق خطانا بعض الشيء لنقول: إن القول بأن النصر قد تحقق بصورة نهائية لليبرالية يعني أنه لن يكون هناك في المستقبل خصوم لـ «العالم الحر»: الغرب الذي تقوده أمريكا. وإذا كان الأمر كذلك ـ وهذه هي النتيجة الضمنية التي ربما لم يقصدها فوكوياما ـ فإن دول «العالم الحر» هذه لم تعد في حاجة إلى تخصيص مبالغ هائلة للدفاع، وبالتالي فإنه سيغدو من غير الممكن إقناع الناخب الأمريكي والكونغرس الذي يمثله بضرورة الموافقة على ميزانية وزارة الدفاع المرتفعة جداً. إن هذه النتيجة الحقيقية هي التي حركت هانتنغتون ـ أو حركت من طلب منه ذلك ـ وهو الاختصاصي في «الاستراتيجية العسكرية»، ليتصدى بسرعة وعنف لفكرة «نهاية التاريخ». وبما أن أفضل استراتيجية لإبطال فكرة وقبرها هي الترويج لفكرة تقرر العكس دون الدخول معها في جدال صريح، فإن أقرب الطرق إلى «روما» وأوثقها هي تلك التي تسلكها قذيفة من العيار الثقيل تلقى إليها من أعلى الجبل. إن الواقع الذي خلفته في النفوس، وفي وسائل الإعلام الأمريكية والدولية، فكرة «نهاية التاريخ» بغرابتها واستفزازها للمنطق والتاريخ معاً، لن يمحوه إلا الصدع بفكرة أكثر غرابة وأشد استفزازاً، فكرة «صدام الحضارات».

لم ينته التاريخ، تاريخ الحروب والصدام. وإذا كان «الخطر الأحمر» قد زال فإن هناك خطراً آخر يدق على الأبواب، ويتهدد الغرب وفي مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية. وها هو «التاريخ العسكري» يؤيد ذلك. وبما أن «العبرة» التي يمكن استخلاصها من التاريخ لا تفعل فعلها في النفوس، خصوصاً في العصر الراهن، إلا إذا قدمت في صورة «نتيجة حتمية» لتطور «التاريخ» فقد يجب البدء ـ كما فعل هيغل وماركس من قبل ـ بترتيب حوادث التاريخ بالشكل الذي يجعل النتيجة المتوخاة تأتي كمرحلة حتمية من التطور التاريخي.

لقد أراد ماركس أن يبرهن، منذ نحو قرن ونصف، على أن الشيوعية قادمة كنتيجة حتمية لتطور المجتمع البشري، وبالخصوص تطور أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وأنها ستكون تتويجاً لمراحل مرت بها الإنسانية بالتتابع كما يلي: مرحلة نظام العبودية ومرحلة نظام الإقطاع ومرحلة النظام الرأسمالي الذي سيعقبه النظام الشيوعي. أما هانتنغتون فهو يعيد ترتيب الحروب والنزاعات العسكرية خلال التاريخ (والتاريخ الحديث على العموم) ترتيباً يبرز ـ كما يتصور ـ ما يعتبره المرحلة المقبلة من الصراع، وهي مرحلة «صدام الحضارات».

وهكذا يقرر مباشرة بعد طرح «فرضيته» بالطريقة التي شرحناها قبل، يقرر:

ـ «ان الصراع بين الحضارات إن هو إلا الطور الأخير في عملية تطور النزاعات في العالم الحديث»، هذه النزاعات التي مرت، كما يقول، بالمراحل التالية: مرحلة الصراع بين الأمراء والأباطرة، ومرحلة الصراع بين الملوك المستبدين والملوك الدستوريين، ومرحلة الصراع بين الدول القومية (أو الأمم)، وهي المرحلة التي استمرت إلى نهاية الحرب العالمية الأولى «حيث تحول صراع الأمم نتيجة للثورة الروسية وكرد الفعل عليها، إلى صراع للإيديولوجيات، بين الشيوعية والفاشية والنازية والديمقراطية الليبرالية (الحرب العالمية الثانية)، ليتنقل ـ الصراع ـ إلى صراع بين الشيوعية وبين الديمقراطية الليبرالية».

ـ «كانت هذه الصراعات بين الأمراء والدول القومية والإيديولوجيات، صراعات داخل الحضارة الغربية بالدرجة الأولى».

ـ ولكن «مع نهاية الحرب الباردة تخرج السياسة الدولة من طورها الغربي ويغدو قوامها التفاعل بين الغرب والحضارات غير الغربية، وكذلك التفاعل بين الحضارات غير الغربية نفسها. وفي خضم سياسات الحضارة تلك لم تعد شعوب وحكومات الحضارات غير الغربية موضوعاً للتاريخ بصفتها مستهدفة من قبل الاستعمار الغربي وإنما انخرطت مع الغرب كمحرك ومشكل للتاريخ».

هذه التأكيدات الثلاثة تنطوي على مغالطات:

ـ إن الحروب التي عرفتها أوروبا سواء داخل حدودها أو خارجها لم تكن بسيطة بساطة الترسيمة المذكورة (حرب الأمراء والأباطرة، حرب الملوك، حرب القوميات، حرب الإيديولوجيات. .). إن هذه الترسيمة تتجاهل وتسكت عن الحروب الدينية في أوروبا وعن الحرب الإنكليزية ـ الأمريكية (حرب الاستقلال) وعن الصراع الإنكليزي الفرنسي من أجل الطريق إلى الهند ومن أجل المستعمرات عموماً، كما تتجاهل الحرب الأهلية الأمريكية وحروب الاستقلال في أمريكا الجنوبية والحروب التحريرية في آسيا وأفريقيا: حرب فرنسا في الهند الصينية، وحربها في المغرب العربي وفي الجزائر خاصة، ثم حرب الفييتنام التي عانت فيها الولايات المتحدة أشنع هزيمة، ثم حرب السويس، ثم الحروب الأخرى في آسيا وأفريقيا، في كينيا وروديسيا سابقاً وأنغولا وجنوب أفريقيا. . . الخ.

ـ واضح إذن أنه إذا كانت هناك صراعات بين الأمراء والأباطرة وبين الدول القومية أو بين الإيديولوجيات، عانت منها القارة الأوروبية داخل حدودها، فلقد كانت هناك حروب داخل القارات الأخرى، في أمريكا وآسيا وأفريقيا كان الغرب، أعني الدول الاستعمارية الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، طرفاً فيها.

ـ أما الطرف الآخر فكان الشعوب غير الغربية (باستثناء حرب الاستقلال في أمريكا). وقد كانت هذه الشعوب في جميع الحروب السابقة طرفاً فاعلاً وليس مجرد موضوع للحرب: لقد كانت طرفاً فيها صنعت بواسطتها تاريخها وتاريخ العالم: هل كانت شعوب الهند الصينية مجرد موضوع للحرب التي شنتها فرنسا عليها وانهزمت فيها؟ وهل كان شعب الفييتنام مجرد موضوع للحرب التي خاضتها ضده الولايات المتحدة فانهزمت فيها: وهل كان الشعب الجزائري مجرد موضوع للحرب التي خاضتها ضده فرنسا ومعها الحلف الأطلسي؟

إن التاريخ العسكري في العالم الحديث، منذ القرن الثامن عشر، لم يكن تاريخ حروب داخل أوروبا وحدها، بل كان أيضاً وبالدرجة الأولى تاريخ الحروب الاستعمارية التي انتصرت فيها أوروبا ثم أعقبتها حروب التحرير التي انتصرت فيها شعوب المستعمرات على الغرب الاستعماري في أوروبا وأمريكا. وإذا كان هناك صراع في المستقبل، وسيكون بالتأكيد، فسيكون استمراراً للصراع القديم في شكله الجديد، سيكون صراعاً بين الأمم والشعوب المتطلعة إلى الحرية والديمقراطية مع القوى الإمبريالية المهيمنة عالمياً سواء تحت غطاء الليبرالية أو أي غطاء آخر. أما «صراع الحضارات» فهو مجرد تعبير كاذب يقصد به صرف النظر عن حقيقة الصراع القائم والمقبل.

٤ ـ «الحضارة هوية ثقافية». . والثقافة؟

. . . فإن الصراع سيكون ثنائي الأطراف: الحضارة الغربية من جهة، والحضارتان الإسلامية والكونفوشية (الصينية) من جهة أخرى. . .

يحاول هانتنغتون البرهنة على دعواه السابقة، أعني ادعاءه بأن الصراع في المستقبل سيكون عبارة عن «صدام الحضارات»، فيقول: «خلال الحرب الباردة كان العالم ينقسم إلى عالم أول وثان وثالث، هذه الحدود لم تعد ذات دلالة. ولعل من الأفضل الآن تصنيف الدول، ليس من خلال شروط أنظمتها السياسية والاقتصادية أو شروط تطورها الاقتصادي، بل من خلال شروط ثقافتها وحضارتها».

السؤال الذي يفرض نفسه، بادئ ذي بدء هو: ما الذي يجعل اليوم تصنيف الدول حسب «شروط ثقافتها وحضارتها» أفضل من أي تصنيف آخر؟ فإذا كان العالم بالأمس يصنف إلى أول وثان وثالث، وكان الثاني (الكتلة الشيوعية) قد انحل وتفكك. فإن العالم الأول (الغرب) والعالم الثالث (البلدان التي كانت مستعمرة) باقيان. ولعل اقتراح باري بوزان (الذي شرحناه من قبل) أقرب إلى الحقيقة والمنطق والواقع: لقد اقترح استبدال اصطلاح «المركز» بعبارة «العالم الحر» أو الأول، واصطلاح «الأطراف» بعبارة «العالم الثالث». ذلك لأن سقوط الكتلة الشيوعية (العالم الثاني) لم يكن له أي تأثير على الثقافات والحضارات إلا في بلدان تلك الكتلة نفسها التي كان النظام الشيوعي قد حرم القوميات فيها من التبلور ككيانات سياسية مستقلة.

أما خارج الكتلة الشيوعية فالصراع كان ـ وما يزال ـ بين الاستعمار والهيمنة الإمبريالية الغربية من جهة، والأمم والشعوب المتطلعة إلى التحرر والنمو من جهة أخرى. وكان هذا الصراع وما يزال ضد الغرب، لا كشعوب أو حضارة، بل ضد سياسته الاستعمارية وهيمنته الإمبريالية. أما الحضارة الغربية، سواء الجانب الصناعي فيها أو الجانب التنظيمي والمعيشي والفكري والعمراني، فقد استقبلتها الأمم والشعوب المستعمرة بالاقتباس منها والنسج على منوالها، وما زالت تفعل. ويجب ألا ننسى أن الحركات الوطنية التي قاومت الاستعمار الأوروبي والهيمنة

الإمبريالية الأمريكية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية كان جل زعمائها وكوادرها ممن تبنوا النموذج الحضاري الأوروبي/الأمريكي، فكانوا دعاة تحرير وتحديث في آن واحد، وقد درس معظمهم في أوروبا واحتكوا بزعمائها وقادة الفكر فيها واستعانوا بهم وبالمنظمات والأحزاب التقدمية والليبرالية الأوروبية، وقد يكفي أن نشير هنا إلى جواهر لال نهرو ومحمد علي جناح وسوكارنو وماوتسي تونغ والمهدي ابن بركة وبن بلة والحبيب بورقيبة وسعد زغلول ومصطفى كامل ونكروما وسيكوتوري ومانديلا. . . الخ.

كان العالم الثالث، شعوباً وحكومات، يميز دوماً، وما زال يفعل، في الغرب بين وجهه الاستعماري الإمبريالي ووجهه الثقافي الحضاري، فكيف يجوز السكوت عن الوجه الأول وإبراز الوجه الثاني الحضاري وإحلاله محل الأول وكأنه هو وحده الغرب؟

ولكن، ماذا يعني هانتنغتون بـ«الحضارة» في عبارته «صدام الحضارات»؟ يلعب صاحب المقالة على الغموض الذي يكتنف مصطلحي «ثقافة» و«حضارة» في اللغات الأوروبية كما في الاصطلاح السياسي الأنتروبولوجي المعاصر، وهكذا فعن سؤال: «ماذا نعني عندما نتحدث عن الحضارة؟»، يجيب قائلاً: «الحضارة هوية ثقافية». هذا تعريف يمكن أن يقبل إذا عرفنا أولاً معنى: «هوية ثقافية» وبالتحديد معنى «الثقافة» في هذه العبارة. هل الثقافة هي شؤون الفكر وحدها أم أنها تشمل الجوانب الأخرى التي لها علاقة بالعمران والاجتماع والاقتصاد. . . الخ. وهنا يتناقض الكاتب تناقضاً صارخاً: فهو من جهة يقول: «إن ثقافة قرية في جنوب إيطاليا قد تكون مختلفة عن ثقافة قرية في شمالها»، مما يفهم منه أن مفهوم الثقافة عنده ينصرف إلى العادات والتقاليد والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والمخيال الشعبي والعمران والملبس والمأكل. . . الخ. ومن جهة أخرى يؤكد أن «الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي» وأن محدداتها هي «اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات»، ولذلك فهي تمثل حسب عبارته «أوسع مستويات الهوية» كالحضارة الأوروبية والحضارة العربية والصينية. وهكذا نجد أنفسنا أمام تعريفين للحضارة، تعريف يجعل منها «هوية ثقافية» وتعريف يجعل منها «أوسع مستويات الهوية» ولكن دون تحديد المستويات الأخرى التي لا تدخل ضمن «الهوية الثقافية».

يتضح الهدف من هذا الخلط في الأوراق، على مستوى التعريف، عندما ننتقل إلى العبارة التالية التي يخرج بها كـ«نتيجة» من التعريف السابق: فهو إذ يميز بين الثقافة على مستوى القرية، والثقافة على مستوى القطر والدولة، كإيطاليا وألمانيا

وغيرهما من الدول الأوروبية التي «تشترك في ملامح حضارية تجعلها متميزة» عن الأقطار والدول غير الأوروبية، يضيف قائلاً: «إلا أن العرب والصينيين والغربيين ليسوا جزءاً من أي كيان حضاري أوسع بل هم يمثلون أوسع مستوى من مستويات الهوية الثقافية التي يمتلكها الكائن البشري وتميزه عن الكائنات الأخرى».

هنا إذن بيت القصيد. فالهدف من التمييز بين الثقافة والحضارة على أساس أن هذه الأخيرة هي أوسع مستوى من مستويات تلك هو الوصول إلى تصنيف البشرية إلى ثلاث مجموعات تمثل أوسع المجموعات الحضارية بحيث لا يمكن جمعها في أي كيان حضاري أعلى. وبالسهولة نفسها يمكن أن نقفز إلى النتيجة التالية، وهي أنه بما أن «التاريخ العسكري»، تاريخ الحروب، قد مر بمراحل متدرجة في اتساع دائرة المتحاربين، من مستوى الأمراء والأباطرة إلى مستوى الملكيات، إلى مستوى الدول القومية ثم إلى مستوى المعسكرات الإيديولوجية، فإن منطق هذا التدرج في الاتساع يقتضي عندما ننقله من دائرة الثقافة على مستوى القرية إلى مستوى الدولة ثم إلى دائرة «الحضارة» على مستوى مجموعة من الدول، يقتضي أن تكون الحرب المقبلة على هذا المستوى الأخير، مستوى الحضارة، الشيء الذي ينتج عنه «حتماً» أن الصدام المقبل سيكون بين المجموعات التي تصنف على هذا المستوى الأخير، أي بين الحضارة الغربية والحضارتين الإسلامية والصينية. ولما كان الغرب متقدماً ومسيطراً وكان كل من العرب والمسلمين والصينيين يطمحون إلى التقدم والرقي، فإن الصراع سيكون ثنائي الأطراف: الحضارة الغربية من جهة والحضارتان الإسلامية والكونفوشية (الصينية) من جهة أخرى.

وإذا سألنا صاحب المقالة: وأين الحضارات الأخرى؟ أجاب: لقد أحصى مؤرخ الحضارات الشهير ارنولد توينبي إحدى وعشرين حضارة رئيسية «لا يوجد منها على قيد الحياة في عالمنا المعاصر سوى ست حضارات» أو على الأكثر ثماني حضارات وهي: الحضارة الغربية، والكونفوشية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الاورثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، «وربما الحضارة الأفريقية». ثم يأخذ في توزيع هذه الحضارات حسب إمكانية اندماجها في الحضارة الغربية فيقرر: إن اليابانيين ولو أن لهم حضارة متميزة وفريدة إلا أنهم أصبحوا جزءاً من الغرب سياسياً وتكنولوجياً ولا يتصور أن ينفصلوا عنه أو يعادوه. وكذلك الشأن بالنسبة للشعوب السلافية، فهي جزء من أوروبا وهي تقترب من الغرب وترغب في الاندماج فيه مثلها في ذلك مثل أمريكا اللاتينية. أما الهند فهي تتراجع عن «تراث نهرو» وتعود إلى الهندوسية، وستعاني من التمزق

الداخلي بسبب وجود طوائف وأقليات كثيرة فيها وعلى رأسها أقلية مسلمة كبيرة العدد. وأما أفريقيا فهو لا يدخلها في الحساب، وجودها كحضارة مقيد بـ«ربما». تبقى إذن حضارتان لا يمكن أن تندمجا في الغرب وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، وبما أن أهل هاتين الحضارتين يطلبون التحديث ويعملون من أجله، وفي نفس الوقت يرفضون التغريب، أي الاندماج في الغرب والاستسلام لهيمنته، فإن الصراع في المستقبل سيكون بينهما وبين الغرب.

ما الذي يبرر هذا النوع من «توزيع الأوراق»؟ ثم لماذا «حتمية» الصدام؟

٥ ـ معايير متهافتة.. ومغالطات شنيعة

الواقع أن صاحب فرضية «صدام الحضارات» لا يستعمل الدين كمقياس للتمييز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فهو ينسبها إلى شيء آخر غير الدين...

ما يلفت الانتباه في تصنيف هانتنغتون للحضارات هو عدم التزام مقياس واحد للتصنيف: فالحضارة «الغربية» نسبة إلى الغرب وهو جهة جغرافية، والحضارة الكونفوشية نسبة إلى كونفوشيوس الحكيم والفيلسوف الصيني (القرن الرابع قبل الميلاد)، والحضارة اليابانية نسبة إلى البلد، والحضارة الإسلامية نسبة إلى دين والهندية نسبة إلى بلد و«السلافية الأورثوذكسية» نسبة إلى عرق ودين في آن واحد، أما الحضارة الأمريكية اللاتينية والحضارة الأفريقية فنسبة إلى قارة وعرق.

وهذه المقاييس المطبقة في هذا التصنيف تختلف اختلافاً كبيراً عن العناصر أو العوامل التي يجعلها هانتنغتون مسؤولة عن تمايز الحضارات بعضها عن بعض إذ يقول: «حدود التمايز بين الحضارات ليست حقيقية فقط وإنما هي أساسية أيضاً: فالحضارات تختلف الواحدة منها عن الأخرى من حيث التاريخ واللغة والثقافة والتراث، والأهم من ذلك: الدين». فإذا كان الأمر كذلك فلماذا الفصل بين الحضارة الغربية والحضارة الأمريكية اللاتينية، وهما تشتركان في الدين واللغة والثقافة والتراث والتاريخ بنفس المقدار الذي تشترك به البلدان الأوروبية في هذه العناصر أو أكثر؟ ثم أليست الحضارة السلافية الأرثوذكسية، مثلاً، أقرب إلى الحضارة الغربية من الحضارة الإيرانية إلى الحضارة الإندونيسية اللتين يجعلهما تنتميان إلى حضارة واحدة هي الحضارة الإسلامية؟ ثم أليس التمايز والاختلاف بين الحضارة العربية والحضارة الإيرانية، والباكستانية، والإندونيسية، أقوى وأعمق من التمايز والاختلاف القائم بين الحضارة الغربية والحضارة السلافية الأورثوذكسية: فمن الناحية الدينية نجد المذهب الأورثوذكسي ليس أكثر اختلافاً وتمايزاً وعن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية من المذهب الشيعي الإيراني عن المذهب السني؟ ومن الناحية العرقية يمكن القول إن التمايز بين الشعوب الإيرانية والباكستانية

والإندونيسية والنيجيرية... الخ. التي يجعلها تحت اسم الحضارة الإسلامية أقوى وأعمق من التمايز والاختلاف بين الشعوب السلافية التي يجعلها حضارة واحدة أو بين الشعوب الجرمانية واللاتينية التي يجمعها تحت الحضارة الغربية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان الدين هو العنصر الأهم في التمييز بين الحضارات ـ كما يقول ـ فلماذا لا يسمي جميع الحضارات باسم الدين الذي تعتنقه وستكون عندنا حينئذ الحضارات التالية: الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية والحضارة البوذية... الخ.

الواقع أن صاحب فرضية «صدام الحضارات» لا يستعمل الدين كمقياس للتمييز بين الحضارات إلا بالنسبة للإسلام وحده، أما الحضارات الأخرى فهو ينسبها إلى شيء آخر غير الدين فالكونفوشية ليست ديناً بل فلسفة أخلاقية وسياسية. أما الديانة السائدة في الصين فهي البوذية تليها الطاوية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالكونفوشية منتشرة أيضاً في اليابان إلى جانب البوذية والشانتو التي هي نحلة متفرعة عن البوذية. وهكذا فإذا نحن اعتمدنا الدين كأساس لتصنيف الحضارات فسيكون من المعقول تماماً جمع كل من الهند والصين واليابان تحت اسم «الحضارة البوذية»، فالبوذية هي القاسم المشترك بين هذه البلدان، أما الاختلاف بين البوذية والديانات المحلية الأخرى كالطاوية في الصين والشانتو في اليابان... الخ. فليست أكثر اتساعاً وعمقاً من الاختلافات داخل المسيحية أو داخل الإسلام.

هذا الخلل الكبير في التصنيف الذي اعتمده هانتنغتون جعله يضطر إلى القفز عليه ليعود إلى تصنيف ثنائي أقرب إلى الواقع وهو: الغرب من جهة، والبلدان غير الغربية من جهة أخرى. وهنا يعتمد مقياساً آخر جديداً تماماً يسميه «الوعي الحضاري». يقول: «إن نمو الوعي الحضاري يتزايد بفعل الدور المزدوج الذي يلعبه الغرب. فهو من جهة يمثل قمة السلطة، ومع ذلك فإن العودة إلى الجذور ربما كانت، نتيجة لذلك، الظاهرة الأبرز في الحضارات غير الغربية»، وعلى كل حال: «فثمة غرب في قمة السلطة يجابه بلداناً غير غربية تتعاظم لديها الرغبة والإرادة والموارد في أن تقوم بصياغة العالم وفق طرق غير غربية».

هذا التصنيف صحيح تماماً، فهو يعبر عن الواقع الراهن، ولكن بدلاً من تسمية الأشياء بأسمائها والرجوع بها إلى أصلها التاريخي والموضوعي الذي تحدده العلاقة بين مستعمِر ومستعمَر، بين مستغِل ومستغَل، وبالتالي تناقض المصالح، بدلاً من هذا يعمد الكاتب إلى صرف الاهتمام عن الجانب الجوهري في هذا

التصنيف، وذلك بإبراز ظواهر ثانوية يمارس بواسطتها نوعاً من التعمية، غير عابئ بالتناقض الذي يقع فيه. وهكذا ينتقل بقارئه إلى موضوع النخب في البلدان غير الغربية وموقفها من الحضارة الأوروبية ليبرز كيف أن المسافة بين الغرب وغير الغرب تزداد وتتعمق. يقول: «في الماضي كانت النخب في المجتمعات غير الغربية هي أشد ارتباطاً بالغرب، فقد نالت قسطاً من التعليم في أوكسفورد والسوربون أو ساند هيرست وتشبعت بالمواقف والقيم الغربية، هذا في الوقت الذي ظل فيه السكان في البلدان غير الغربية غارقين في ثقافتهم المحلية. أما الآن فإن هذه العلاقة قد أصبحت معكوسة. فهناك ظاهرة نزع للغربنة (أو التغريب) مع التركيز على العودة إلى الأصول والتراث المحلي، وهذه ظاهرة تطال النخب في العديد من البلدان غير الغربية، وفي الوقت نفسه فإن الثقافات الغربية والأمريكية بما تنطوي عليه من طرز وعادات هي الآن أكثر شعبية وانتشاراً لدى جماهير السكان»، وها هنا مغالطة أخرى: فليس صحيحاً أن النخب في البلدان غير الغربية كانت في الماضي مع الغرب أو تعمل لصالحه، بل العكس هو الصحيح. فالوعي الوطني، وبالتالي الثورة على الاستعمار الأوروبي إنما قادتهما النخبة العصرية المحتكة بالأفكار التحررية في الغرب سواء بالدراسة في البلدان الأوروبية أو عن طريق الترجمة والمدارس العصرية، كما بينا ذلك من قبل. وما ناضلت هذه النخب من أجله هو الاستقلال بجميع أبعاده: الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي والاستقلال الثقافي... الخ، وما يسميه بـ«نزع الغربنة» أو مقاومة التغريب، فهو في الواقع استمرار لنفس الخط: خط الاستقلال بجميع أبعاده. وإذا كان ثمة نوع من التشدد والتطرف في هذه العملية اليوم (موقف الحركات الأصولية تحديداً سواء في إيران أو خارجها)، فإن ذلك لا يعدو في الحقيقة والواقع أن يكون رد فعل على الاختراق الثقافي الذي يمارسه الغرب بمنهجية وتخطيط وإصرار، مباشرة أو بواسطة من سماهم أحد المفكرين المصريين المعاصرين الحداثيين بـ«العملاء الحضاريين».

أما قوله: إن العادات وطرز الحياة الغربية هي اليوم أكثر انتشاراً لدى جماهير السكان في البلدان الغربية، فقول صحيح. ولكن هذه الظاهرة لا تحمل أية دلالة في التصنيف إلى «الغرب» و«غير الغرب». فاللباس الأوروبي وشرب الكوكاكولا وركوب السيارة والتدخين والتهاون في أداء الشعائر الدينية... الخ، كل ذلك لا يدل على موقف ما من الغرب، لا معه ولا ضده: إنها مظاهر سائدة في الحضارة الحديثة تنتشر وتتعمم لا غير.

ومن هذا النوع من التعامل السطحي مع موقف النخب والجماهير من

«الغرب» الذي ينطوي على مغالطة مقصودة ينتقل الكاتب إلى مغالطة أخرى يهدف من ورائها إلى إيهام القارئ بأن «الانتماء الحضاري» لا تنال منه الخلافات الإيديولوجية الطبقية صارفاً النظر هكذا بكل مكر السكوت والتجاهل عن أبرز الحقائق التاريخية في العصر الحديث، وهو الصراع الإيديولوجي الطبقي داخل الحضارة الواحدة، انطلاقاً من الحضارة الأوروبية نفسها: الثورة الفرنسية والثورات «الهادئة» نسبياً التي عرفتها بريطانيا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا، وكذا الثورة الروسية والثورة الصينية ومختلف الثورات في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية قد جرت كلها داخل الحضارة الواحدة يحركها التفاوت الطبقي والاختلاف الإيديولوجي.

هذه الثورات التي هي أبرز الأحداث التاريخية في القرن العشرين يسكت عنها صاحبنا ليقرر أن الانتماء الحضاري والإثني هو الحقيقة التي تنكسر عليها الاختلافات الإيديولوجية، معتمداً في ذلك على مغالطة مكشوفة: يقول «في الاتحاد السوفياتي السابق يستطيع الشيوعيون أن يتحولوا إلى ديمقراطيين، والأغنياء إلى فقراء والفقراء إلى أغنياء، ولكن الروس لا يمكن أن يصبحوا استونيين كما أن الاذريين لن يتحولوا إلى أرمن». وهذا حق ولكن يراد به باطل. صحيح أن الروس لا يمكن أن يتحولوا إلى استونيين... الخ، ولكن صحيح أيضاً أنهم تحولوا جميعاً، في وقت من الأوقات، إلى شيوعيين، ويتحولون اليوم إلى ديمقراطيين، تماماً مثلما لا يمكن أن يصبح الفرنسيون ألماناً أو إنكليزاً ولكنهم جميعاً تحولوا إلى معسكر واحد ضد الشيوعية. إن القوميات المختلفة ليست متصادمة بالطبع، بل قد تتعاون وقد تتصادم بسبب عوامل لا تدخل في كون الروس روساً ولا الفرنسيين فرنسيين... عوامل مثل المصالح الاقتصادية والاختلافات المذهبية داخل الدين الواحد.

على أن الكاتب سرعان ما يقفز من الاختلافات العرقية التي اعتبرها أقوى من الانتماء الطبقي والإيديولوجي ليقرر أن «الدين» هو أقوى من غيره في هذا المجال، مجال الانقسام والانتماء والتصنيف. يقول: «ولعل الدين، أكثر مما هو الشأن بالنسبة للانتماء العرقي، هو الذي يحدث انقسامات بين الناس أشد حدة وشمولاً». وليبرهن على ذلك يقول: «فبوسع المرء أن يكون نصف فرنسي ونصف عربي وأن يكون في الوقت نفسه مواطن دولتين، ولكن الأشد صعوبة هو أن يكون نصف كاثوليكي ونصف مسلم». وهذه مغالطة بشعة: فإذا كان الأمر يتعلق بالشخص الذي يحمل جنسيتين (أي جوازين للسفر) ويتمتع بحق «المواطنة» في دولتين، فهذه ظاهرة لا علاقة لها لا بالدين ولا بالحضارة ولا بالأعراق، إنها مسألة قانونية. وقد كان الناس من قبل يتنقلون بدون جوازات سفر. والشخص

الذي يحمل جنسيتين أو أكثر قد يكون متديناً وقد يكون ملحداً، وقد يكون وثنياً أو إحيائياً الخ.

أما إذا كان المقصود بعبارة «نصف فرنسي نصف عربي» هو ذلك المولود من أب عربي وأم فرنسية، فليس يقال فيه نصف ونصف وإنما هو شخص واحد منحدر كجميع البشر من ذكر وأنثى، فإذا كان أبوه العربي مسلماً وأمه الفرنسية كاثوليكية، فلا يقال فيه نصف مسلم ونصف كاثوليكي ولا نصف عربي ونصف فرنسي. والمغالطة الكبرى هنا هي جعل الانتماء إلى دولتين كالانتماء إلى دينين، هذا في حين أن الدولة الواحدة قد تشتمل على ديانات متعددة، كما أن الدين الواحد قد تعتنقه دول متعددة.

٦ ـ الاشتراك في حضارة دعوى غير بريئة

وللمرء بعد كل هذا أن يتساءل: إذا كان «الاشتراك في الحضارة» هو الذي يقف وراء المجموعات الاقتصادية الإقليمية الناجحة، فلماذا لم تقم بين البلدان العربية مجموعة اقتصادية إقليمية ناجحة مع أنها «متجذرة في حضارة مشتركة»؟...

بعد المغالطة على مستوى العلاقة بين الحضارة والإيديولوجيا، والغرب والنخب، والانتماء العرقي والانتماء الطبقي، والانتماء الديني والانتماء السياسي، يأتي دور الاقتصاد. والاقتصاد العالمي في مشارف القرن الواحد والعشرين يتميز بظهور «الكتل الإقليمية الاقتصادية» وتزايد عددها وأهميتها. هنا يربط هانتنغتون الاقتصاد بما يسميه «الحضارة». وهكذا فالكتل الاقتصادية الإقليمية يمكن أن لا تنجح «إلا عندما تكون متجذرة في حضارة مشتركة»، كما أنه «سيكون للنزعة الإقليمية الناجحة في الاقتصاد دورها في تعزيز الوعي الحضاري». وهكذا فالاقتصاد لم يعد يخترق الحضارات كما كان الشأن من قبل، بل الحضارات هي التي تحكم اليوم الاقتصاد.

ويحاول هانتنغتون أن يعزز رأيه بأمثلة يختارها بكيفية تعسفية. وهكذا: «فالمجموعة الأوروبية تقوم على أساس مشترك من الحضارة الأوروبية المسيحية الغربية» ولذلك نجحت وتزداد نجاحاً. كما أن «نجاح منظمة التجارة الحرة الأمريكية الشمالية يعتمد على التقارب الذي يجري تفعيله الآن بين الحضارات المكسيكية والكندية والأمريكية». أما اليابان «التي هي مجتمع متفرد» فهي تجد صعوبات في إنشاء كيانات اقتصادية من هذا النوع في منطقة شرق آسيا، وهذا يرجع إلى «اختلافاتها الحضارية مع تلك البلدان». وعلى العكس من ذلك الصين، فإن اشتراكها في حضارة واحدة مع هونغ كونغ وتايوان وسنغافورة والجاليات الصينية التي تقطن البلدان الآسيوية الأخرى يجعل النمو الاقتصادي المطرد في علاقاتها الاقتصادية مع جيرانها هؤلاء يتجه نحو خلق مجموعة إقليمية اقتصادية بشرق آسيا تحت زعامتها.

وهاهنا مغالطة مضاعفة تقوم على إلغاء التاريخ والسكوت عن أصول الأشياء. إن فصل اليابان عن المجموعة الإقليمية الاقتصادية بشرق آسيا بدعوى أنها «حضارة ومجتمع من طراز متفرد» دون بيان حقيقة هذا «التفرد»، فصل تعسفي. إن ما يفصل اليابان عن بلدان شرق آسيا بما فيها الصين ليس الحضارة. فحضارة (أو حضارات) هذه المنطقة متشابهة متداخلة دينياً وتاريخياً وأنتروبولوجياً وجغرافياً... الخ. إن ما يجعل اليابان ذات «طابع متفرد» ليس الحضارة بل الارتباط الاقتصادي والسياسي مع الغرب، وذلك منذ القنبلتين الذريتين اللتين أسقطتهما عليها الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية. لقد اعترف اليابانيون آنذاك بالأمر الواقع، أي بالهزيمة وقبلوا مكرهين الهيمنة الأمريكية. ولكنهم عملوا في نفس الوقت على تحدي هذا «الأمر الواقع» من داخله، فعملوا على الانتصار عليه اقتصادياً مما مكنهم من قلب الهزيمة العسكرية والسياسية إلى انتصار اقتصادي رائع على الولايات المتحدة وعلى الغرب أجمع. وها هي اليابان تعمل الآن بخطى وطيدة للاستفادة من هذا الانتصار الاقتصادي بفرض وجودها دولياً، ولا يستبعد أن تصبح في المستقبل القريب عضواً دائماً في مجلس الأمن.

أما على المستوى العسكري، فالمسألة بالنسبة لليابان مسألة وقت وقرار سياسي لا غير. إن التكنولوجيا اليابانية قادرة على تحقيق التوازن العسكري مع أية جهة، بما فيها الولايات المتحدة، في أقرب وقت، خصوصاً والقوة العسكرية الآن وغداً لا تتوقف على كم الرجال والعتاد، بل على الكم الاقتصادي والكيف التكنولوجي، وهما لليابان على مستوى الريادة باعتراف الجميع.

أما بالنسبة لهونغ كونغ وتايوان، فإن إرجاع دخولهما في كتلة اقتصادية مع الصين إلى مجرد اشتراكهما معها في حضارة، عمل ينطوي على مغالطة كبرى. فتايوان اليوم ليست شيئاً آخر غير جزيرة فرموزة التي هي جزء لا يتجزأ من الصين، وكانت قد تعرضت لغزوات الهولنديين والإسبان ثم استعادتها الصين، ثم ضمتها اليابان إليها بموجب اتفاقية عام ١٨٩٥ لتعود إلى الصين سنة ١٩٤٥ وتصبح عاصمة لما كان يسمى بـ«الصين الوطنية» التي كان على رأسها تشان كاي تشيك عميلاً للغرب ومحمياً من الولايات المتحدة الأمريكية. وعندما اعترفت الولايات المتحدة بالصين الشعبية عام ١٩٧٩ بقيت «تايوان» هذه منفصلة عن الصين. وإذن فمن الطبيعي تماماً أن تعود هذه الأخيرة إلى الارتباط بالصين نوعاً من الارتباط... إن ما يجمع تايوان بالصين ليس مجرد انتماء إلى حضارة واحدة، إن ما يجمعهما حقاً هو ما يجمع الجزء إلى الكل.

أما هونغ كونغ فهي أيضاً أرض صينية احتلها الإنكليز سنة ١٨٤٢ وجعلوا

منها مستعمرة في صورة «منطقة حرة». ومعلوم أن اتفاقية وقعت بين بريطانيا والصين عام ١٩٨٤ تقضي برجوع هونغ كونغ إلى الصين هذا العام ١٩٩٧. وأما سنغافورة فهي جزيرة معظم سكانها صينيون، احتلها الإنكليز عام ١٨١٩ ثم استولى عليها اليابانيون خلال الحرب العالمية الثانية لينتهي بها الأمر إلى الاستقلال سنة ١٩٦٥، وإذن فعلاقتها بالصين هي أيضاً من جنس علاقة الجزء بالكل، إنها جزء من الأمة الصينية.

وما نريد تأكيده من خلال هذه الملاحظات هو فساد «الأصل» الذي يبني عليه هانتنغتون قياساته واستنتاجاته، فليس الاشتراك في حضارة هو الذي يجمع تايوان وهونغ كونغ وسنغافورة مع الصين، بل يجمع بينهما الانتماء إلى أمة واحدة، إلى بلد واحد وتاريخ واحد وجغرافية واحدة... الخ. فإذا أخذنا بما قرره هانتنغتون نفسه سابقاً من أن المستوى الحضاري أوسع من مستوى «الاشتراك في ثقافة» سواء على مستوى القرية أو على مستوى القطر، جاز لنا أن نقول إن المستوى الثقافي الوطني يجمع الصين والجزر التي هي أصلاً تابعة لها وجزءاً منها، بينما يجمع المستوى الحضاري شرق آسيا بأكملها بما فيها اليابان نفسها. إن ما يجمع اليابان، حضارياً، بالصين أقوى وأعمق مما يجمعها حضارياً بالولايات المتحدة أو بأي قطر آخر من الحضارة الغربية. وما كان يفرق بين الصين واليابان من قبل هو ما يسميه هانتنغتون «الاختلافات الإيديولوجية»، وليس الانتماء الحضاري.

وإذن، فإذا كان صحيحاً كما يقول هو نفسه أنه: «مع انتهاء الحرب الباردة يبدو أن العوامل الحضارية المشتركة تتغلب على الاختلافات الإيديولوجية على نحو متعاظم»، فإن النتيجة هي أنه علينا أن ننتظر تقارباً متزايداً بين اليابان والصين. وهذه نتيجة لا يريدها المنظر لـ«صدام الحضارات»، ولذلك يلجأ إلى النفي المطلق، إلى مجرد التحكم، فيقرر أن اليابان حضارة ومجتمع من طراز «متفرد»، وهو لا يريد أن يوضح طبيعة هذا «التفرد» لأنه ليس شيئاً آخر سوى اطمئنان الولايات المتحدة الأمريكية وأصحاب المصالح فيها إلى «اندماج» اليابان في الاقتصاد الأمريكي إلى الدرجة التي يتسبب فيها الين الياباني في زلازل تهز الأوساط المالية الأمريكية.

ويستمر هانتنغتون في مغالطاته في مجال الاقتصاد وتشكل الكتل الإقليمية الاقتصادية فيقرر أن «الثقافة والدين - ولم يقل هنا «الاشتراك في حضارة» - عاملان يشكلان أساس منظمة التعاون الاقتصادي التي تجمع بين عشر دول إسلامية غير عربية هي إيران وباكستان وتركيا وآذربيجان وكازاخستان وقرغيزستان وتركمانستان وتادجيكستان وأوزبيكستان وأفغانستان». وهذه المنظمة هي، كما يقول: «توسيع للمنظمة التي تم تأسيسها في الستينات من قبل تركيا وباكستان وإيران». والسؤال

الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كانت هذه المجموعة قد تأسست في الستينات ـ أي منذ ثلاثين سنة مضت ـ فماذا حققته على الصعيد الاقتصادي؟ هل أصبحت فعلاً تكتلاً اقتصادياً إقليمياً يوازن تكتل دول شرق آسيا التي تحدثنا عنها؟ ثم هل تشكل هذه الدول الثماني تكتلاً اقتصادياً حقيقياً؟ وأين تتجلى القوة الاقتصادية الإقليمية في هذا التكتل، هل في الصناعة، أم في التبادل التجاري. . . الخ؟

وأمام الفراغ الهائل الذي تكشف عنه هذه الأسئلة ـ التي لا بد أن تكون قد انتصبت أمام ناظري هانتنغتون وهو يقرر ما سبق ـ لم يجد وسيلة لصرف النظر عنها إلا بالقفز إلى مغالطة أخرى يريد منها أن تنسي الأولى. وهكذا أضاف قائلاً: «وأحد الدوافع التي تشجع على إحياء وتوسيع هذه المنظمة في الستينات من قبل تركيا وباكستان وإيران، هو إدراك زعماء عدد من قادة تلك الدول أنه ليس لديهم حظ في أن يسمح لهم بالانضمام إلى المجموعة الأوروبية». والمغالطة شنيعة جداً لأنها كذب صراح على التاريخ. إن العالم أجمع يتذكر أن أصل المنظمة المشار إليها هو «حلف بغداد» المشهور الذي أنشأته بريطانيا سنة ١٩٥٥ وكان يضم العراق وتركيا وباكستان وإيران، وكان الهدف منه «الدفاع» عن الشرق الأوسط ضد التغلغل السوفياتي من جهة، والوقوف من جهة أخرى في وجه تيار القومية العربية، وهو التيار الذي برز قوياً آنذاك بقيادة مصر جمال عبد الناصر. وقد جعلت تركيا صلة وصل بين هذا الحلف والحلف الأطلسي. ومع هزيمة بريطانيا في حرب السويس عام ١٩٥٦ وقيام الثورة في العراق سنة ١٩٥٨ (وقد أطاحت بنوري السعيد ونظامه الذي كان موالياً لبريطانيا) تبنت الولايات المتحدة ما تبقى من هذا الحلف الذي أصبح يسمى منذ ذلك الوقت باسم السانتو وكان يضم باكستان وإيران الشاه وتركيا كحزام ضد الاتحاد السوفياتي. وعندما انهار هذا الأخير ولم تعد للولايات المتحدة بهذا الحلف حاجة تحول إلى «منظمة اقتصادية إقليمية» بقيت اسماً بدون مسمى.

وللمرء بعد كل هذا أن يتساءل: إذا كان «الاشتراك في الحضارة» هو الذي يقف وراء المجموعات الاقتصادية الإقليمية الناجحة، فلماذا لم تقم بين البلدان العربية مجموعة اقتصادية إقليمية ناجحة مع أنها «متجذرة في حضارة مشتركة»، حسب تعبير هانتنغتون، أكثر من أي مجموعة أخرى في العالم بما في ذلك المجموعة الأوروبية. فلماذا سكت هذا المنظّر لـ«صدام الحضارات» عن البلدان العربية ذات الحضارة الواحدة، تاريخاً وتراثاً وديناً، وراح يبحث عن سند لنظريته لدى مجموعة كانت وما تزال اسماً بدون مسمى، مجموعة باكستان وإيران وتركيا التي يجمعها «الإسلام» في نظره، ناسياً أو متناسياً الاختلافات العميقة القائمة بينها داخل الإسلام نفسه إضافة إلى المنافسات الإقليمية. ثم ألا يجمع الإسلام العرب

بعضهم إلى بعض بصورة أقوى وأعمق؟ ولماذا أقصاهم من المجموعة الإسلامية تلك؟

النظرية غير بريئة.. والحجج التي يراد لها أن تسندها حجج واهية.

بعد الاقتصاد يأتي دور السياسة. وستكون هي الأخرى تابعة لـ«الاختلافات الحضارية». يقول: «إن الاختلافات الحضارية والدينية هي التي تخلق اختلافات حول المسائل السياسية، بدءاً من حقوق الإنسان إلى الهجرة والتجارة والبيئة. كما أن القرب الجغرافي يؤدي إلى ظهور النزاعات الإقليمية وما تثيره من مطالب، بدءاً من البوسنة حتى ميندانا والفيليبين».

وها هنا مغالطة أخرى: فالاختلاف بين الحضارات والأديان لا تنجم عنه بالضرورة خلافات سياسية: فليس هناك خلافات سياسية بين العرب والصين ولا بين العرب والروس ولا بينهم وبين أمريكا اللاتينية ولا بين هذه والهند والروس واليابان... الخ مع أن هذه البلدان تنتمي جميعاً إلى حضارات يختلف بعضها عن بعض. وهذا يصدق أيضاً على القرب الجغرافي: فالنزاعات بين البلدان المتجاورة لا تعاني منها إلا الأقطار التي كانت مستعمرة وقام الاستعمار بفرض حدود مصطنعة فيها، حدود تتنافى في الغالب مع التاريخ والواقع السكاني والمعطيات الاقتصادية.

٧ ـ «الحدود الدموية». . وازدواجية المقاييس

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن منطق القبيلة هو الذي يحكم تفكير صاحب فرضية «صدام الحضارات»؟. . .

بعد المغالطات السابقة التي قدمها هانتنغتون كحجج لإقرار فرضية «صدام الحضارات» ينتقل إلى مرحلة أخرى، مرحلة رسم خريطة ما يسميه بـ«الصدامات الحضارية المقبلة». وهكذا يقرر أنه «مع تناقص قدرة الحكومات على استنفار التأييد وتحقيق التحالفات على الأسس الإيديولوجية، فإنها ستبذل المزيد من الجهود للحصول على التأييد عن طريق مناشدة عوامل الدين المشترك والهوية الحضارية»، فيتحول الصراع من صراع إيديولوجي ـ كما كان عليه الحال قبل انهيار الاتحاد السوفياتي ـ إلى صراع حضاري، يحركه الاشتراك في الدين والهوية الحضارية.

وبما أن الاختلافات الحضارية تكون أوسع وأعمق بين المجموعات الحضارية الكبرى التي لا تجمعها مجموعة أعلى، بينما تكون أقل اتساعاً وعمقاً بين المجموعات الحضارية التي تنتمي إلى حضارة أوسع، فإن الصدام الحضاري سيجري تبعاً لهذا الاختلاف. يقول هانتنغتون: «وهكذا يحدث الصدام بين الحضارات على مستويين: على المستوى الأصغر تتصارع المجموعات المتضافرة على طول خطوط التوتر الفاصلة بين الحضارات بوسائل عنيفة أحياناً من أجل السيطرة على الأرض وإخضاع إحداها للأخرى. وعلى المستوى الأكبر تتنافس الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة على الاستحواذ على السيطرة العسكرية والاقتصادية النسبية، وتتصادم على الهيمنة على المؤسسات الدولية وعلى الأطراف الأخرى، وتقوم بتعزيز قيمها السياسية والدينية الخاصة خلال ذلك».

وهكذا فعلى المستوى الأصغر «تحل حدود التوتر بين الحضارات محل الحدود السياسية والإيديولوجية» السابقة التي كانت سائدة زمن الحرب الباردة، وتصبح حدود التوتر الحضاري عبارة عن «نقاط تندلع منها شرارات الأزمات وسفك الدماء». وأبرز حدود التوتر هي تلك التي عرّى عنها الانقسام الإيديولوجي في أوروبا مع نهاية الحرب الباردة، وهي «الحدود الحضارية» التي تفصل في أوروبا بين المسيحية الغربية من جهة، والمسيحية الأورثوذكسية (الشرقية) والإسلام من

جهة أخرى. ويشق خط الحدود هذا طريقه عبر الحدود الشرقية التي كانت تفصل المسيحية الغربية عن الشرقية عام ١٥٠٠م: وهي الحدود الفاصلة اليوم بين فنلندا وروسيا ودول البلطيق لتنزل إلى بلاد البلقان حيث ستتطابق مع الحدود التاريخية التي كانت تفصل بين إمبراطورية الهابسبورغ والإمبراطورية العثمانية. وما يميز هذه الشعوب الواقعة على طرف هذا الخط هو أن التي تقطن على الشمال والغرب منه تدين بالبروتستانتية والكاثوليكية وتشترك في تجارب مشتركة في التاريخ الأوروبي (الاقطاع، النهضة، التنوير، الثورة الفرنسية، الثورة الصناعية). أما الشعوب القاطنة جنوب وشرق هذا الخط فهي إما أورثوذكسية وإما إسلامية، وهي تنتمي تاريخياً إما إلى الإمبراطورية القيصرية وإما إلى الإمبراطورية العثمانية. وهكذا حل محل «الستار الحديدي» الذي كان يقسم أوروبا إلى غربية وشرقية، «ستار حضاري» قوامه جدار مشيد لا من الحديد والاسمنت بل من الدين والتاريخ.

هذا عن الصدام بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية. أما الصدام بين المسيحية الغربية والإسلام فيعود به صاحب «صدام الحضارات» إلى زمن الفتوحات العربية مع ظهور الإسلام: فلقد وصل العرب إلى مدينة تور بفرنسا عام ٧٣٢م مخترقين شبه الجزيرة الإيبيرية وجبال البرانس ليتوغلوا في فرنسا. وتجدد الصدام في القرنين الحادي عشر والثالث عشر من خلال الحروب الصليبية ثم ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر على عهد الإمبراطورية العثمانية، ليحل محله في القرن التاسع عشر والعشرين الصراع بين الاستعمار الأوروبي وبين معظم شمال أفريقيا والشرق الأوسط. وبعد نهاية الاستعمار تجدد الصراع بين الغرب والقومية العربية. وها هي «الأصولية الإسلامية» تحل اليوم محل القومية العربية بالأمس.

ولا ينسى داعية «صدام الحضارات» أن يدرج ضمن السياق نفسه الحروب التي نشبت بين العرب وإسرائيل التي يقول عنها بين قوسين (صنعها الغرب). والمقصود بهذه العبارة ليس ما نفهمه منها نحن، ذلك لأن السياق يجعل إسرائيل جزءاً من الغرب (صنعها)، وبالتالي فالحرب بين العرب وبينها هي جزء من الصدام الحضاري بين الغرب والعرب والإسلام. وإضافة إلى هذا الصراع الذي قام بين الدول، هناك «الإرهابيون الإسلاميون» الذين «شهروا السلاح» على الغرب «بدعم من حكومات ثلاث دول شرق أوسطية» وقاموا بقصف الطائرات والمنشآت الغربية وأخذوا رهائن غربية». ثم يضيف: «وهذه الحرب بين العرب والغرب وصلت إلى ذروتها في عام ١٩٩٠ عندما حشدت الولايات المتحدة جيشاً جراراً أرسلته إلى منطقة الخليج الفارسي للدفاع عن بعض الدول العربية في مواجهة عدوان دولة أخرى».

تاريخ العلاقة بين الغرب والعرب، بين المسيحية والإسلام، هو تاريخ سلسلة من الحروب المتجددة. فهل يمكن ترقب نوع آخر من «التاريخ» بين العرب والغرب؟

يأتي الجواب واضحاً صريحاً: «إن هذا التفاعل العسكري الذي يعود تاريخه إلى قرون بين الغرب والإسلام لن يتلاشى، بل لعله سيشتد ويصبح أكثر اشتعالاً». أما الأسباب فكثيرة ومتنوعة: هناك لدى بعض العرب «شعور بالفخر لأن صدام حسين هاجم إسرائيل وتحدى الغرب» ولدى بعضهم الآخر «شعور بالهوان، ويستنكرون الوجود العسكري الغربي في الخليج الفارسي وكذلك السيطرة الغربية الساحقة وعدم قدرة العرب على صياغة مصيرهم بأنفسهم». وهناك النفط الذي وصل ببعض الأقطار العربية إلى مستوى من التطور جعل الحملة من أجل الديمقراطية تجد آذاناً صاغية في هذه الأقطار و«كان المستفيد الرئيسي من هذه الانفتاحات (على الديمقراطية) هو الحركات الإسلامية».

ويخرج الكاتب من هذه الملاحظة العابرة بقانون عام يتناقض صراحة وعلى طول الخط مع ما هو سائد على السطح في الخطاب الغربي من دعوة إلى إقرار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في البلدان غير الغربية. يقول: «**وباختصار يمكن القول إن الديمقراطية الغربية تؤدي إلى تعزيز القوى السياسية المناهضة للغرب**». هل هناك ما هو أشد وضوحاً وصراحة من هذه العبارة التي تفصح عن حقيقة تمشدق الغرب بالديمقراطية وحقوق الإنسان بالنسبة للشعوب غير الغربية؟

ولا يكتفي صاحبنا بإبراز أن الديمقراطية في البلاد الإسلامية تنتج أعداء للغرب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن «النمو السكاني الهائل في الدول العربية وبخاصة في الشمال الإفريقي... وتزايد هجرة سكان هذه الدول إلى أوروبا... ستكون نتيجته الحتمية هي أن العلاقة بين الغرب والإسلام ستكون علاقة صدام حضاري. وإذن فدعوة الغرب شعوب شمال أفريقيا والشرق الأوسط إلى تحديد النسل ليست من أجل «تحقيق التنمية» كما يقال، بل من أجل جعل حد لتزايد السكان في هذه المناطق التي هي «سكنى الأعداء».

لنترك استخلاص النتائج المنطقية جانباً ولنعد إلى صاحبنا لنجده يستشهد بالمستشرق المشهور بعداوته للعرب والإسلام برنار لويس الذي يقول عنه إنه توصل إلى نتيجة مشابهة حين كتب قائلاً: «إننا نواجه مزاجاً وتحركاً سيرفعان إلى حد كبير من وتيرة القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، وهذا ليس سوى صدام حضارات. قد يكون ذلك هو رد الفعل اللاعقلاني، بله التاريخي لخصم قديم، على تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا العلماني وانتشارهما على نطاق عالمي».

ويسترسل هانتنغتون بعد الفراغ من تأكيد «حتمية» الصدام بين الإسلام وحدوده الغربية، في عرض مظاهر الصدام «التاريخي» و«المعاصر» بين الإسلام وحدوده الجنوبية والشمالية والشرقية، فيقرر: «أن التفاعل الصدامي الكبير الآخر، التفاعل الصدامي للحضارة العربية الإسلامية على المستوى التاريخي كان مع الشعوب السوداء إلى الجنوب: الشعوب الوثنية والإحيائية التي تعتنق المسيحية على نحو متزايد». فيشير إلى «تجارة الرقيق» في الماضي وإلى الحرب الأهلية «بين العرب والسود» في جنوب السودان، والحرب التشادية بين «المتمردين.. وأهل الجنوب»، إضافة إلى التوتر بين المسيحيين الأورثوذكس والمسلمين في القرن الأفريقي، والصراعات الطائفية بين المسيحيين والمسلمين في نيجيريا». أما على الحدود الشمالية للإسلام «فالصراع متفجر بين الشعوب الأورثوذكسية والإسلامية» في البوسنة وصربيا وبلغاريا وأرمينيا... ثم ينتقل إلى الحدود الشرقية للإسلام ليقرر «أن صراع الحضارات متجذر عميقاً في أماكن أخرى من قارة آسيا» ليضيف إلى ذلك ما يسميه بـ«حالة عنف ناشبة بين المسلمين من جهة، والصرب الأورثوذكس في البلقان واليهود في إسرائيل والهندوس في الهند والبوذيين في بورما والكاثوليك في الفيليبين» من جهة أخرى، لينهي إحصاءه ذاك بقوله: «**حقاً إن للإسلام حدوداً دموية**».

لا يتمالك المرء بعد هذا كله من أن يتساءل: هل الأمر يتعلق هنا بعرض شواهد تشهد بالصحة لفرضية «صدام الحضارات»، أم أن الأمر يتعلق بتجريم الإسلام وتحميله مسؤولية الصدامات والحروب التي شهدها، منذ ظهوره، ما أسماه هانتنغتون بخط التوتر الممتد من أوروبا الغربية إلى الشرق الأوسط عبر البلقان، إلى أفريقيا وآسيا؟

ألا يمكن القيام بعمل مماثل، ولكن في اتجاه آخر، وذلك برسم خريطة «حدود التوتر» وسلسلة الحروب التي شهدتها المنطقة نفسها منذ فجر التاريخ، وذلك بصورة تجرم أوروبا تجريماً أبدياً: ابتداء من حروب وفتوحات الاسكندر المقدوني، إلى حروب وفتوحات الرومان والبيزنطيين، إلى الحروب الصليبية، فالحروب الدينية في أوروبا والحروب الاستعمارية الأوروبية في أفريقيا وآسيا وأمريكا (دع عنك إبادة سكان أمريكا الأصليين) إلى فتوحات نابليون، إلى الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، إلى حرب فرنسا في الهند الصينية ثم في الجزائر، إلى حرب الولايات المتحدة في الفييتنام... إلى حرب الخليج. هذه الحروب التي شهدها التاريخ طيلة ما لا يقل عن ٢٣ قرناً، منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى اليوم، هي جميعاً حروب شنتها أوروبا على معظم مناطق العالم من أقصاه إلى أقصاه. وإذا طبقنا على هذه الحروب ما طبقه هانتنغتون على الإسلام فإننا

سنخرج بنتيجة واحدة تفرض نفسها، وهي أن أوروبا ومعها الولايات المتحدة الأمريكية هي المسؤولة الأولى والأخيرة عن «صدام الحضارات». وإذا فعلنا هذا أفلا يحق لهانتنغتون أن يثور ويتهمنا بالتحامل وتشويه الحقائق، وهو ما ينطبق على تحليله لما سماه بـ«حدود الإسلام الدموية»؟

وينتقل صاحبنا إلى أماكن أخرى، فيمر مراً سريعاً على «الخلافات الكامنة بين الصين والولايات المتحدة» وعلى «التوتر بين هذه الأخيرة واليابان» ثم على «التنافس الاقتصادي المسيطر بوضوح على الحضارتين الأمريكية والأوروبية». ولكنه سرعان ما يعود إلى العرب والإسلام، إلى حرب الخليج وتصريحات بعض الحكام العرب ومواقف بعض النخب ضد التحالف الغربي ضد العراق، إلى شكوى العرب من كون الغرب يطبق مقياساً مزدوجاً عندما يتعلق الأمر بعدوان إسرائيلي ليرد على ذلك بقوله: «إن عالم صراع الحضارات لا بد أن يكون عالم ازدواج المقاييس تطبق فيه الدول مقياساً على الدول التي تماثلها وتربطها بها صلة قرابة، ومقياساً مختلفاً على الدول الأخرى».

وبعد، هل نحتاج إلى القول إن **منطق القبيلة** هو الذي يحكم تفكير صاحب فرضية «صدام الحضارات»؟

٨ ـ من أجل ضمان هيمنة الغرب...

..كما أن عليه من جهة أخرى أن يجتهد في احتواء الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الصينية والإسلامية باختراقهما من الداخل ومن الخارج معاً...

كانت المغالطات والإحصاءات والتحليلات الفجة والمغرضة السابقة هي الحجج والبراهين التي يقدمها هانتنغتون لإثبات فرضيته التي تعامل معها منذ البداية، كما رأينا، لا كمجرد فرضية بل كـ«حقيقة» تاريخية تلخص مسار التاريخ البشري منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وهو المسار الذي لخصه في عبارة واحدة وهي قوله: «حقاً أن للإسلام حدوداً دموية». والإسلام حضارة، والأطراف التي تصادم معها حضارات كذلك، وإذن فالتاريخ كله، الماضي منه والحاضر والمستقبل، هو عبارة عن «صدام الحضارات».

هناك مقدمة مضمرة لا يصرح بها هانتنغتون، وإن كان يفكر بتوجيه منها ولغرض سينكشف بعد قليل. هذه المقدمة هي أنه إذا كان «صدام الحضارات» قد جرى في الماضي على حدود الإسلام، شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، فلأن الإسلام كان يمثل في الماضي الحضارة الأقوى، الحضارة المسيطرة، واليوم، وبعد «الضربات» التي وجهها له الغرب، يحاول أن ينهض من جديد في وقت «وصل فيه الغرب إلى ذروة خارقة من السيطرة تجاه الحضارات الأخرى»: فالمنافسات بين الدول العظمى قد اختفت، والصراع العسكري بين الدول الغربية غير وارد إطلاقاً، والقوة العسكرية الغربية لا يوجد ما يضاهيها، وسيطرته الاقتصادية لا يتحداها إلا اليابان الذي لا خطر منه لأنه مندمج في الغرب، أضف إلى ذلك أن الغرب يسيطر على المؤسسات الدولية الأمنية والاقتصادية إلى درجة أن عبارة «المجتمع الدولي» ما هي إلا تعبير ملطف لعبارة «العالم الحر» التي كانت تستعمل بالأمس لتعني العالم الأوروبي والأمريكي...

ومع ذلك كله فهذه السيطرة التامة التي للغرب اليوم لا تطال ما هو أساسي وجوهري في «صدام الحضارات» ـ كما يقول صاحبنا ـ يعني بذلك: «القيم الحضارية والمعتقدات». وهكذا يلاحظ أن الحضارة الغربية تتغلغل في العالم على

مستوى السطح فقط، مستوى السلع والمصنوعات. أما على المستوى الآخر الأكثر عمقاً، يعني مستوى القيم، فإن المفاهيم الغربية تختلف اختلافاً جذرياً عن تلك التي تسود الحضارات الأخرى وهكذا فالقيم الغربية التي تتعلق بالنزعة الفردية والليبرالية والنظام الدستوري وحقوق الإنسان والديمقراطية... الخ لا تحظى بالقبول التام في الحضارات الأخرى. (وما يضير الغرب في ذلك إذا كانت القيم الغربية وعلى رأسها الديمقراطية إنما تخلق الأعداء للغرب).

وعلى كل حال فرد فعل الشعوب ضد محاولة الغرب نشر قيمه في العالم أجمع هو إما الرفض المطلق والانعزال، وإما الانضمام إلى الغرب والقبول بقيمه ومؤسساته كما فعلت اليابان، وإما نشدان تحقيق التوازن مع الغرب بالعمل على تطوير العلاقات الاقتصادية والعسكرية والتعاون مع المجتمعات الأخرى غير الغربية ضد الغرب مع الحفاظ على القيم المحلية. الموقف **الأول** لا يشكل خطراً على الغرب لأنه لم يعد ممكناً العيش في عزلة في عالم يسوده التنافس والصراع. أما الموقف **الثاني** فهو «إيجابي» يعزز جانب الغرب. وأما الموقف **الثالث** فهو خطير كل الخطورة لأنه ـ دائماً حسب هانتنغتون ـ يهدف إلى امتلاك وسائل التقدم الحديث لمنافسة الغرب ومصارعته.

ويستعمل هانتنغتون تصنيفاً آخر أكثر دلالة، فيقسم دول العالم إلى دول **تريد التحديث وتقبل التغريب** وقطعت أشواطاً في هذه السبيل مثل اليابان، وأخرى **تريد التحديث ولا تمانع في التغريب** وتلاقي صعوبات داخلية ولكنها لا تشكل خطراً على الغرب مثل روسيا ويوغسلافيا وتركيا والهند، وهي مهددة بالتمزق الداخلي، ومثل دول أمريكا اللاتينية ودول شرق أوروبا التي لا ترفض التغريب ولكنها تعاني من مشاكل داخلية مزمنة. تبقى بعد ذلك الدول التي يقول عنها إنها **تريد التحديث ولكنها ترفض التغريب**، وهي التي يدرجها تحت اسم **«الرابطة الكونفوشية الإسلامية»** التي يقول عنها إنها تعمل على تطوير قواها الاقتصادية والعسكرية وتتحدى الغرب في مصالحه وهيمنته وقيمه.

وإذن فالصراع الحقيقي، والحرب الحضارية المقبلة ستكون بين الغرب وهذه «الرابطة الكونفوشية الإسلامية». تلك هي النتيجة التي يريد أن يصل إليها هانتنغتون. وهناك في نظره ما يجعل هذا الصراع حتمياً، فهو يزعم أن الدول الغربية تعمل على تخفيض نفقاتها العسكرية بينما تسعى الصين وكوريا الشمالية ودول الشرق الأوسط إلى زيادة قدراتها العسكرية حتى أصبحت تدعى «دول السلاح». وبينما تروج الدول الغربية لفكرة الحد من انتشار الأسلحة عموماً، والأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية خصوصاً، تؤكد الصين ودول عربية

وإسلامية على حقها في امتلاك الأسلحة والتكنولوجيا الحديثة.

ويمضي هانتنغتون في مغالطاته المفضوحة فيقول: إن هناك الآن «شكلاً جديداً من سباق التسلح»، طرفاه الدول الكونفوشية والإسلامية من جهة، والغرب من جهة أخرى. وما يميز هذا «الشكل الجديد من سباق التسلح» هو أنه بينما كان كل طرف في سباق التسلح القديم، بين الاتحاد السوفياتي والغرب، يطور أسلحته، فإن «سباق التسلح الجديد» يتميز بكون الغرب يسعى للحد من التسلح بينما تسعى الصين والدول والإسلامية إلى تكديس الأسلحة وتطوير قدراتها النووية.

ذلك هو التحليل الذي يقدمه داعية «صدام الحضارات». والآن وقد أنهى هذه السلسلة من المغالطات بما أسماه «شكلاً جديداً من سباق التسلح» ينتقل إلى الخاتمة التي هي بيت القصيد عنده، الخاتمة التي يؤكد فيها:

ـ أن الاختلاف بين الحضارات حقيقة واقع، وأن الصراع بين الحضارات سيحل محل الصراع الإيديولوجي وغيره من أشكال الصراع الأخرى.

ـ أن الصراعات بين مجموعة من حضارات مختلفة ستكون أشد عنفاً من تلك التي تجري بين مجموعات تنتمي إلى حضارة واحدة.

ـ أن المحور البارز في السياسة الدولية سيكون الغرب وما عداه، وأن البؤرة المركزية للصراع العالمي ستكون بين الغرب والحضارتين الكونفوشية والإسلامية.

بعد هذه التأكيدات التي جعلها هانتنغتون كخلاصة واستنتاجات عامة لتحليله المغالطي ينتقل إلى بيت القصيد عنده، إلى «الاحتياطات الضرورية» التي على الغرب أن يتخذها من الآن، على المدى القريب والمدى البعيد.

فعلى المدى القريب يتوجب على الغرب أن يعمل على تحقيق قدر أكبر من التعاون والوحدة بين مكونات حضارته الأوروبية الأمريكية وأن يعمل في الوقت نفسه على إدماج أمريكا وأوروبا الشرقية في حضارته التي ثقافتهما قريبة من ثقافته. هذا إضافة إلى تعزيز التعاون مع روسيا واليابان، والتخفيف من عملية «تخفيض الأسلحة» حفاظاً على التوازن العسكري مع «الرابطة الكونفوشية الإسلامية» التي يجب وضع حدود لتوسعها العسكري، مع استغلال الخلافات بين الدول المكونة لهذه «الرابطة» وتدعيم الجماعات المتعاطفة مع الغرب في الحضارات الأخرى وتعزيز المؤسسات الدولية التي تخدم المصالح والقيم الغربية.

أما على المستوى البعيد، فيجب على الغرب أن يأخذ بالحسبان أن الحضارات غير الغربية ستحاول «الاستمرار في الاستحواذ على الثراء والتكنولوجيا والخبرات

والآلات والأسلحة التي تشكل جزءاً من الحداثة. كما ستحاول العمل على التوفيق بين هذه الحداثة وبين ثقافتها وقيمها المحلية. وستزداد قوتها الاقتصادية والعسكرية بالنسبة للغرب. ولهذا سيجد الغرب نفسه مضطراً للعمل على احتواء تلك الحضارات الحديثة غير الغربية التي تقترب قوتها من قوة الغرب ولكن قيمها ومصالحها تختلف كثيراً عن قيم الغرب ومصالحه. وهذا سيتطلب من الغرب أن يحافظ على القوة الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية مصالحه إزاء هذه الحضارات، كما سيتطلب الأمر أيضاً من الغرب أن يعمق فهمه للأسس الفلسفية والدينية التي تقوم عليها تلك الحضارات والطرق التي ينظر الناس بها في تلك الحضارات إلى مصالحهم».

وباختصار على الغرب أن يعمل من جهة على ضمان تفوقه العسكري والتكنولوجي والاقتصادي على الصين والدول العربية والإسلامية بالصورة التي تمكنه من قهرها وتحجيمها إلى أقصى حد، كما أن عليه من جهة أخرى أن يجتهد في احتواء الحضارات الأخرى، بما في ذلك الحضارة الصينية والإسلامية باختراقهما من الداخل ومن الخارج معاً.

٩ ـ المصالح.. ولا شيء غير المصالح

وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من المعادلة التالية (الغرب=المصالح) إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي...

إذا نحن ألقينا نظرة عامة على المسار الذي سلكه داعية «صراع الحضارات» منذ المقدمة التي أعلن فيها «فرضيته» إلى الخاتمة التي كشف فيها عن أوراقه، وجدنا أنفسنا أمام نص غريب في تركيبه واستراتيجيته: الإعلان عن «فرضية» ـ مجرد فرضية ـ مؤداها أن النزاعات الدولية، سواء منها الإقليمية أو العالمية، ستكون في المستقبل على شكل «صدام حضارات» وليس على شكل «صراع ايديولوجيات»، والتأكيد والالحاح في الخاتمة على ضرورة أن يتخذ الغرب جميع التدابير على المستوى القريب كما على المستوى البعيد للدفاع عن مركزه ومصالحه.

لقد كان المفروض، لو أن الكاتب كان يفكر في قضايا عصره من أجل فهمها والتماس حلول تخدم صالح الإنسانية ككل، مع افتراض أنه مقتنع فعلاً بأن «صدام الحضارات» يتهدد الأمن العالمي في المستقبل، كان المفروض أن ينتهي هذا الكاتب إلى نتيجة يدعو فيها جميع الجهات، جميع الدول والأمم، إلى الوعي بهذا الخطر ويطالبها بل ويقترح عليها اتخاذ التدابير الضرورية الكفيلة بتلافي هذا الخطر الماحق. لكن صاحب المقالة سلك مسلكاً آخر معاكساً تماماً، فتعامل منذ البداية مع «الفرضية»، لا كمجرد فرضية تعبر عن احتمال وقوع أمر ما، بل كحقيقة تاريخية حكمت تطور التاريخ في الماضي وستحكمه في المستقبل. وهكذا راح يعيد بناء «التاريخ كله» بالصورة التي تجعل منه «صدام حضارات»، الماضي في ذلك والحاضر سواء، باذلاً كل جهده لحشد الأمثلة والوقائع التي تؤيد هذه «الحقيقة التاريخية» المزعومة: يختار أمثلته من هنا وهناك ويؤولها تأويلاً يبتعد بها عن إطارها ويلبسها دلالات لا تحتملها. ثم يكرر المثال الواحد مرات ويقفز ويراوغ، سلاحه المنطقي في كل ذلك «المغالطة» أو «الاستدلال المغالطي» بالتعبير المنطقي.

والهدف من كل ذلك التهويل والتخويف وإعداد القارئ لتقبل النتيجة وتحمل ما يلزم عنها، وكأن ذلك قدر لا مفر منه. والنتيجة التي أفصحت عنها

المقالة هي ضرورة أن يستمر الغرب في تطوير قواه العسكرية، وبالتالي ضرورة أن يصرف ما يلزم من الأموال في سبيل ذلك.

هذه النتيجة واضحة وصريحة. أما دلالتها ومغزاها فمن السهل التعرف عليهما: لقد ربط كثير من الكتّاب، في الولايات المتحدة الأمريكية نفسها، بين مقالة هانتنغتون وما عبر عنه أحدهم بـ«تبرير ميزانية دفاع الولايات المتحدة الأمريكية ومخصصات العون الخارجي أمام كونغرس جمهوري تتزايد نوازع الانكفاء والعزلة لديه ويغيظه العجز في الميزان التجاري أيما إغاظة»(٤).

لكن خطورة المقالة ليست في النتيجة التي تنتهي إليها، فدعوة الغرب إلى الحفاظ على مركزه وهيمنته والعمل بكل الوسائل على صيانة مصالحه أمر مفهوم وعادي. والقيام بالدعوة إلى ذلك واللجوء إلى مسائل الضغط السيكولوجي لحمل الكونغرس على التصويت لفائدة ميزانية الدفاع أمر مفهوم كذلك و«طبيعي» في بلد كالولايات المتحدة يلعب فيها الضغط بواسطة اللوبيات ووسائل الإعلام دوراً أساسياً في توجيه السياسة واتخاذ القرار.

إن خطورة المقالة تكمن في نظرنا في ما بين «المقدمة» و«النتيجة»، ويشغل كل منهما بضعة أسطر لا غير. أما «بؤرة» أو «قلب» الموضوع ـ بالتعبير الأمريكي ـ فهو «الإسلام» بالدرجة الأولى و«الصين» بدرجة أخف قليلاً. ذلك أن صاحب المقالة يركز على الإسلام سواء في تحليله «التاريخي» أو في عرضه لوقائع الحاضر، بينما لا يستحضر الصين إلا في حديثه عن اتجاه تطور النمو في الوقت الحاضر بجنوب شرق آسيا.

و«الإسلام» هو الآن، ومنذ عقد من السنين، الشغل الشاغل في الغرب. وما يعنيه ليس «الإسلام» كدين ولا كحكومات تحكم باسمه. فبالأمس القريب فقط كان الغرب يتخذ من «الإسلام» حليفاً له ضد الشيوعية، على مستوى الشعارات والإيديولوجيا كما على مستوى تأييد وحماية حكومات تحكم باسم «الإسلام»، وساند بالمال والسلاح والخبرة حركات ثورية ترفع راية «الإسلام» كما في أفغانستان أيام الحكم الشيوعي، وأكثر من ذلك ساند «الثورة الإيرانية» التي كان زعيمها الإمام الخميني يقود الثورة من باريس على مرأى ومسمع من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية التي فضلت ترك حليفها ـ حتى لا نقول عميلها

---

(٤) البروفسور ديان سنغرمان، باحثة أمريكية وأستاذة في الجامعة الأمريكية في واشنطن. نقلاً عن:
Le Diplomatique (15 février 1995).

الشاه ـ وحيداً هو وجنده اليائس البائس أمام جحافل الثورة التي كانت ترفع شعار الإسلام: «الله أكبر».

كان ذلك بالأمس القريب، أما اليوم فـ«الإسلام» في نظر الغرب ـ الذي يتكلم باسمه هانتنغتون ـ شيء آخر. إنه «العدو رقم ١»، إن لم يكن اليوم فسيكون كذلك غداً. لا، بل إنه كذلك أمس واليوم وغداً. فماذا تغير؟ ولماذا هذا الخوف «الجديد» بل «المتجدد» من الإسلام؟

إن موقف الغرب من «الإسلام» اليوم شبيه بموقفه من «القومية العربية» بالأمس: لم تكن بريطانيا العظمى، في بداية هذا القرن، وقد كانت تتولى قيادة الغرب آنئذ، تمانع في قيام «وحدة عربية» (حركة الشريف حسين). وعلى الرغم من الضغوط الصهيونية ووعد بلفور فقد بقي مشروع «وحدة عربية» يحظى بنوع من القبول لدى الساسة الانكليز إلى أن أطرت الفكرة في «جامعة الدول العربية» التي قامت بمباركتهم. ولكن ما ان أمم جمال عبد الناصر قناة السويس رافعاً شعار «القومية العربية» حتى أصبحت الوحدة العربية في نظر الغرب هي الخطر الأعظم في الشرق الوسط لا يعادله إلا الخطر الشيوعي في أوروبا. وكما اتخذ الغرب من «الإسلام» آنذاك حليفاً له ضد الشيوعية جعل منه كذلك حليفاً له ضد «القومية العربية»، فدفع حكومات كل من إيران وباكستان وتركيا والعراق آنذاك إلى الانخراط في حلف بغداد بقيادة بريطانيا.

كيف نفسر هذه الازدواجية في موقف الغرب من الإسلام والعرب؟

إذا نحن استعرنا من البنيوية بعض مفاهيمها أمكن القول إن هناك ثابتاً واحداً أساسياً في موقف الغرب، والباقي متغيرات. والموقف من العرب أو من الإسلام أو من الصين أو من اليابان أو من أية دولة أخرى في العالم يتغير دائماً، وقد يقفز من النقيض إلى النقيض إذا اقتضى ذلك منطق «الثابت». وليس «الثابت» في تحركات الغرب شيئاً آخر غير «المصالح»، فعندما تمس مصالح الغرب أو يكون هناك ما يتهددها تغير الموقف.

وهكذا فما جعل الإنكليز والغرب عموماً يحاربون مشروع «وحدة عربية» مهما كان شكلها بعد سنة ١٩٥٦ هو تأميم جمال عبد الناصر لقناة السويس تحت راية القومية العربية. وما جعل الأمريكان والغرب عموماً ينقلبون على الإسلام الذي كانوا يغازلونه هو قيام بعض الحكومات التي تحكم باسمه وعلى رأسها العربية السعودية على عهد الملك الراحل فيصل بن عبد العزيز، قيامها بقطع النفط عن الغرب احتجاجاً على انحيازه إلى جانب إسرائيل في حرب ١٩٧٣ أولاً، ثم استعادة الثورة الإيرانية، التي قامت باسم الإسلام، حق إيران في امتلاك السلطة

على بترولها، وهو الحق الذي حاول الدكتور مصدق في أوائل الخمسينات استرجاعه فأطاح به الغرب (بواسطة الشاه) وبتحالف مع زعيم الاتجاه الإسلامي فيها آنذاك آية الله القاشاني.

وإذن فما يخيف الغرب في «الإسلام» أو في الصين هو ما يهدد مصالحه، أعني هيمنته وسيطرته. فعندما لم تكن «الوحدة العربية» تهدد مصالحه ـ بل ربما كانت تخدمها في ظروف الحرب العالمية الأولى ضد تركيا وحلفائها ـ أيدها نوعاً من التأييد. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية لم يحاربها بجدية وصرامة إلا عندما تطور الأمر إلى ذلك «الزواج» الذي تم بين تأميم قناة السويس وشعار القومية العربية الذي كان يتضمن استرجاع فلسطين... ولم يكن الغرب يخاف من الإسلام، بل لقد كان يغازله ويساند الحاكمين باسمه ضداً على الشيوعية وعلى القومية العربية أيضاً، ولكنه غيّر موقفه تماماً عندما مارست دول إسلامية حقها في امتلاك بترولها والاستقلال بسياستها.

أما الصين فلقد كانت هي والاتحاد السوفياتي تشكل العدو رقم ١ للغرب يوم كانت سياستها تابعة أو منسجمة مع سياسة الاتحاد السوفياتي. وعندما حصلت القطيعة بين بكين وموسكو تغير موقف الغرب منها واعترفت بها الولايات المتحدة ضاربة عرض الحائط صنيعتها التي كانت تحمل اسم «الصين الوطنية» وتحتل مقعداً دائماً في مجلس الأمن، المقعد الذي تحول منذ ذلك الوقت إلى الصين الشعبية. وعندما انهار الاتحاد السوفياتي عادت الصين لتكون العدو و«الخطر الأصفر»، والسبب هو امتلاكها للقنبلة الذرية وسلوكها سياسة مستقلة ودخولها في مرحلة الإقلاع الاقتصادي الذي قد يجعل منها منافساً حقيقياً لمصالح الغرب الاقتصادية في شرق آسيا.

الغرب مصالح، ولا شيء غير المصالح. وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من المعادلة التالية (الغرب = المصالح) إنما هو انزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي السائد في الغرب والهادف إلى صرف الأنظار عن «المصالح» وتوجيهها إلى الانشغال بما يخفيها، ويقوم مقامها في تعبئة الرأي العام مثل «الحضارة» و«الثقافة» و«الدين» و«الأصولية».

١٠ ـ حوار الثقافات.. أم توازن المصالح؟

«حوار الحضارات» شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس...

منذ أن ظهرت مقالة هانتنغتون، في صيف ١٩٩٣، وهي موضوع ردود ومناقشات. وكانت الردود الأولى هي تلك التي نشرتها المجلة الأمريكية التي نشرت المقالة، مجلة **شؤون خارجية**، وذلك في عددين متتالين (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣ وكانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣). وقد عبرت معظم الردود عن معارضة أصحابها أو عدم اقتناعهم بآراء هانتنغتون. وقد رد هذا الأخير بمقالة جعل عنوانها: «إذا لم تكن الحضارة، فماذا إذن؟» مع عنوان فرعي بالصيغة التالية: «صيغ نموذجية لما بعد الحرب العالمية الباردة» أكد فيها آراءه من جديد قائلاً إنه قدم نموذجاً ملائماً «لفهم ما سيحدث من تطورات جديدة في العالم بعد انهيار الشيوعية وسقوط نموذج الحرب الباردة الذي كانت الدول تصنف فيه إلى ثلاثة عوالم، أول وثان وثالث». ومع أنه يعترف بوجود «حالات شاذة» يصعب تفسيرها بواسطة النموذج الذي قدمه، فإنه يؤكد مع ذلك أن تلك الحالات لا تهدم ذلك النموذج، مضيفاً: «لا يمكن دحض نموذج وبيان عدم ملاءمته إلا بتقديم نموذج جديد بديل يكون أكثر ملاءمة وأقدر على تفسير الأحداث على الصعيد النظري العام». تلك هي خلاصة ردود هانتنغتون وقد كررها في حوارات أجريت معه. لقد تمسك بالقول: «نظريتي تبقى صحيحة ما دام لم يقم بديل أفضل منها».

ربما كان هذا التحدي الذي ينطوي عليه هذا الموقف هو الذي دفع باحثاً مرموقاً في مؤسسة «راند» (RAND) الأمريكية السيد غراهام فولر إلى نشر مقالة في مجلة **السياسة الخارجية** الأمريكية في عددها المؤرخ بـ(ربيع ١٩٩٥)، بعنوان: «الإيديولوجيا المقبلة»، معرضاً فيه بصورة مباشرة بهانتنغتون قائلاً: «إن الصدام الحضاري ليس صداماً حول المسيح أو كونفوشيوس أو النبي محمد بقدر ما هو صراع سببه التوزيع غير العادل للقوة والثروة والنفوذ والازدراء التاريخي الذي تنظر به الدول والشعوب الكبرى إلى الصغرى. الثقافة وسيلة للتعبير عن المنازعات وليست سبباً فيها».

ومع أنه حاول أن يكون أكثر هدوءاً في خطابه وأكثر تفهماً لجوهر المشكل إلا أنه بقي مع ذلك يدور حول نفس الموضوع الذي تحرك فيه هانتنغتون، أعني تحديد هوية العدو المقبل للغرب بعد سقوط العدو الشيوعي. وبدلاً من أن يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية لجأ كما فعل داعية «صدام الحضارات» وغيره إلى البحث عن الخصوم الذين سيقفون غداً ضد ما أسماه بـ«الرؤية الغربية التي تقوم جوهرياً على ثلاثة مبادئ أساسية: (١) الرأسمالية والسوق الحرة. (٢) حقوق الإنسان والديمقراطية الليبرالية العلمانية. (٣) الدولة/الأمة كإطار للعلاقات الدولية». وهكذا فـ«الغرب» يتحدد هنا بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان... الخ. أما خصوم الغرب، أي بقية العالم، فهم المعارضون لهذه القيم.

ولا ينكر فولر أن النظام الغربي تعتريه عيوب، ولذلك فهو يدعو لإصلاحها، كما يعترف ببعض انتقادات العالم الثالث للسلوك الغربي. ومع ذلك فهو يقرر أن دول العالم الثالث تشكل التحدي الرئيسي للغرب رغم ما يسود بينها من اختلافات إيديولوجية وعرقية ودينية. وهو يتوقع أن يلتئم شمل العالم الثالث حول دولة أو مجموعة دول ذات وزن تاريخي وتفوق حضاري وخبرة في الممارسة السياسية مثل الصين والهند وإيران ومصر، ولكنه يعتقد أن روسيا مؤهلة أكثر من غيرها لمنصب الريادة والقيادة في هذا المجال لكونها تتوفر على ما يسميه بـ«القاعدة الفكرية والفلسفية الضرورية».

ويبقى الهدف الأخير من الخوض في هذا الموضوع هو هو، عند فولر كما عند هانتنغتون وغيره. إنه، كما يقول: «جعل الغرب يعي طبيعة المشاكل التي تنتظره للعمل على إيجاد الوسائل الكفيلة بالحيلولة دون قيام تكتل معاد له». وهو يرى أن التصدي للقوى التي ستقود غداً الإيديولوجيا المعادية للغرب يجب أن يرتكز على ثلاثة تدابير: (١) مراجعة القيم والمفاهيم الغربية لجعلها تتلاءم أكثر مع التطورات الجديدة. (٢) ترك العالم الثالث يسلك طريقه نحو التحديث، كل حسب الطريقة التي يختارها، والتعامل بصورة إيجابية مع الدول التي تحقق تقدماً اقتصادياً في الإطار الغربي. (٣) مساعدة الدول التي لا تستطيع تحقيق مثل ذلك التقدم حتى لا تجر النظام العالمي إلى مواجهة بين النظام الغربي ونظام آخر غير غربي.

الهدف واضح: امتصاص المعارضة لهيمنة الغرب وسيطرته بتحسين وضعه بالصورة التي تجعله يحتوي الآخرين، كل حسب وضعيته.

ومن الاعتراضات التي قامت في وجه داعية «صدام الحضارات» تلك التي ترفع شعار «حوار الحضارات» كبديل. ومع أن هذا الشعار يبدو نبيلاً ومعقولاً إلا أنه غير بريء تماماً. فالذين يرفعونه واقفين عند منطوقه ينطوي موقفهم على نوع

من الغفلة. ذلك لأن «الحوار» بين الحضارات إما أن يكون عفوياً تلقائياً نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة ولا يكون بتخطيط مسبق بل هو عملية تاريخية تلقائية - إن صح التعبير.

أما إن كان المقصود هو تنظيم حوار مقصود بين أهل هذه الحضارة وتلك، فإن الأمر ليس بالبساطة التي يبدو بها في بادئ الرأي. ذلك لأن «أهل حضارة» ما ليسوا جميعاً على وفاق، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينها صراع بصورة أو بأخرى. وإذا نحن اقتصرنا هنا على التصنيف الشائع إلى «يمين» و«يسار» أو إلى رأسماليين وكادحين فإن الذي يحصل - وقد حصل من قبل - هو أن كل صنف في أية حضارة يتحالف مع مماثله في الحضارة الأخرى ضداً على خصومه في الحضارة التي ينتمي إليها. وهذا يصدق أيضاً على التصنيفات الأخرى مثل التي تقوم على أساس الدين أو العرق وما إلى ذلك.

هذه أمور ليست افتراضية بل هي واقع يفرض نفسه حتى على خصوم نظرية «صدام الحضارات» في الغرب نفسه. ففي مقال كتبه باحث أمريكي من جامعة ميتشيغن يرد فيه على دعاة المواجهة بين الإسلام والغرب نقرأ ما يلي: «إن على المسلمين خاصة أن يدركوا أن هناك قلة من الغربيين بمن فيهم كاتب هذا المقال - يعني هو نفسه - تذهب مدى بعيداً فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الغرب والمسلمين باعتبار أن ما نحتاجه اليوم حقاً هو حلف بين المتمسكين بالتقاليد في الغرب وبين المسلمين المحافظين، وذلك من أجل مواجهة تحديات الحداثة التي تلح علينا إلحاحاً وتهددنا جميعاً في أيامنا التي نعيش هذه»(٥).

هل نحتاج إلى القول إن هناك من «الحداثيين» في العالم العربي والإسلامي من هم مستعدون للتحالف مع «الحداثيين» في الغرب ضد ما يمكن أن يعبروا عنه هم أيضاً كما يلي: «تحديات الأصولية التي تلح علينا إلحاحاً وتهددنا جميعاً».

«حوار الحضارات» شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس. وفيما يخصني شخصياً أعتقد أنه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إن جوهر القضية المطروحة هو «المصالح»: مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والسوق العربية... الخ. إنه من الطبيعي جداً أن يشعر الغرب بأن أي تقدم يحققه العرب والمسلمون سيكون على حسابه، لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك، وهذا مفهوم. ولكن يجب أيضاً

---

(٥) انظر مقال أنطوني ت. سليفن، في: المصدر نفسه.

أن يكون مفهوماً أن العرب والمسلمين لا يستطيعون في الظرف الراهن على الأقل تحقيق التقدم بدون التعامل مع الغرب. إن النفط في بلاد العرب والإسلام سيبقى شيئاً لا قيمة له إذا لم يشتره الغرب، أضف إلى ذلك المواد الأولية الأخرى كالمعادن والفوسفات، وكذا الفواكه والحمضيات وعائدات السياحة وتحويلات العمال المهاجرين... الخ.

وإذن فالعلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين والعالم الثالث كله من جهة أخرى، هي من جنس علاقة السيد بالعبد: السيد يستغل العبد وهو يحتاج إليه إذ تتوقف عليه كثير من شؤونه، والعبد يعاني من السيد ولكنه هو الآخر محتاج إليه. وبما أن تغيير هذه العلاقة لم يعد ممكناً عن طريق «ثورة العبيد»، على الأقل في الظروف الراهنة، لأن الغرب مستعد لأن يكرر في أي مكان ما فعله في العراق، فإن ما تسمح به الظروف الآن هو العمل على تحقيق نوع من «توازن المصالح» يحد من هيمنة «السيد» وغلوائه، وذلك باللجوء إلى أسلوب النضال الذي تمارسه «نقابات العمال». وهذا النوع من النضال يتطلب قيام تضامن بين دول العالم الثالث، أو بين مجموعاته الإقليمية، شبيه بتضامن نقابات العمال، وسلوك أسلوب «الضغط» الذي يتراوح بين مجرد المطالبة بالحقوق وبين القيام بإضرابات، مع الأخذ بلعبة الحوار والعمل بمبدأ «خذ وطالب»، كما سبق أن شرحت ذلك في مكان آخر(٦).

ذلك هو «الحوار» المطلوب اليوم: حوار من جنس حوار النقابات المنظمة المتضامنة المستميتة في المطالبة بحقوقها.. مع أصحاب المعامل والمؤسسات. أما «حوار الحضارات» فهو كـ«صدام الحضارات» شعار لا ينفع إلا في تعميم الرؤية وخلط الأوراق وتمرير المغالطات(٧).

---

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٧) يمكن الرجوع كذلك إلى مقالة لنا بعنوان: «بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح»، سلكنا فيها مسلكاً آخر في مناقشة الموضوع، وهو نص مساهمتنا في ندوة برنستون التي أشرنا إليها في مستهل هذا الفصل. وقد ترجمت المقالة إلى الفرنسية ونشرتها مجلة: *Confluences*, no. 16 (hiver 1995 - 1996). كما سبق أن نشرت في إحدى الجرائد في المشرق وستنشر في المغرب ضمن كتاب جماعي قد يصدر هذا العام.

سادساً: العولمة: نظام وإيديولوجيا

١ ـ العولمة: أسئلة يجب الوعي بها

العولمة هي «ما بعد الاستعمار» باعتبار أن الـ«ما بعد» في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ«ما قبل»، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة، كما نقول «ما بعد الحداثة»...

نفتتح هذا القول بإثارة مسألة لغوية. لقد قبل الوطن العربي مغرباً ومشرقاً لفظة «عولمة» بينما لم يتفق على تبني كلمة «خوصصة» التي استعملت وتستعمل في المغرب لأداء معنى المصطلح الأوروبي الحديث (Privatisation) التي تعني نقل ملكية الدولة إلى «الخواص». ففي بعض بلدان المشرق تستعمل كلمة «خصخصة» وفي بعضها «تخصيص». ونحن نعتقد أن هذه مناسبة لممارسة نوع من «العمل الوحدوي» على صعيد اللغة والمصطلح. إن القبول بلفظة «عولمة» التي هي ـ بمعنى ما من المعاني ـ عبارة عن تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة «العالم»، أعني المتحكمين فيه، يجعل عدم قبول لفظة «الخوصصة» غير مبرر ولا مفهوم.

ذلك أن الصيغة الصرفية واحدة: فَوْعلة. ولا يهم ما إذا كانت هذه الصيغة قد وردت في كلام العرب ـ عرب الجاهلية ـ أم لم ترد، فالحاجة المعاصرة تفرض استعمالها. وهي تدل على تحويل الشيء إلى وضعية أخرى مثل «قولبة» من قولب، أي وضع الشيء في صيغة قالب... الخ. وهي صيغة مصدر لفعل يشتق من الاسم (قولبة من قولب من قالب، ويستعمل الكثيرون اليوم: أسلمة، من أسلم، من إسلام). فـ«الخوصصة» ليست مشتقة من فعل خصّ يخصّ حتى نقول «تخصيص» بل من «خاصّ» (= خاصص) مفرد خواصّ. أما «خصخص» فلا أصل لها، لا في الأسماء ولا في الأفعال... و«العولمة» على هذا الاعتبار هي وضع الشيء على مستوى «العالم»، مثلما أن الخوصصة هي وضعه على مستوى الخاص، أو الخواص. وهذه العلاقة على مستوى الوزن الصرفي اللغوي تعززها علاقة أخرى أكثر أهمية تقع على مستوى الدلالة والماهية. فالخوصصة خطوة نحو العولمة أو هي شرط من شروطها.

وهذا الربط منذ البداية بين الخوصصة والعولمة ضروري لفهم هذين المصطلحين الجديدين في أبعادهما المتشابكة، الاقتصادية منها وغير الاقتصادية. وبمناسبة ذكر «الاقتصاد» نود أن نؤكد هنا أننا لسنا من أصحاب الاختصاص في هذا الميدان، وبالتالي فحديثنا هنا عن العولمة لن يكون حديث مختص، وإنما سيكون من قبيل إعداد غير المختصين لفهم كلام المختصين.

لقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر في مجال المال والتجارة والاقتصاد. غير أنه لم يعد مصطلحاً اقتصادياً محضاً، فالعولمة الآن يجري الحديث عنها بوصفها نظاماً أو نسقاً ذا أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد. العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصال... الخ، كما يشمل أيضاً مجال السياسة والفكر والإيديولوجيا.

وعندما يخرج مصطلح ما من مجال الاختصاص الضيق، الذي ظهر فيه أول مرة، فإنه يصبح ملكاً للجميع، وموضوعاً لحديث الجميع. والأدبيات الكثيرة، والمتكاثرة في الغرب، حول هذا الموضوع تتناوله، في الأعم الأغلب من هذه الزاوية، زاوية العموم والشيوع. وعلى ما تيسر لنا الاطلاع عليه من هذه الأدبيات نعتمد هنا في هذا القول الذي نرمي من ورائه إلى المساهمة في نشر الوعي في وطننا العربي بأبعاد هذه الظاهرة التي يتردد اسمها فتعتاده الآذان والأذهان دون وعي بما يحمله من ضرر وخطر، أو من نفع إن كان ثمة نفع.

* * *

«العولمة» ترجمة لكلمة (Mondialisation) الفرنسية التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساساً الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به «العالم»، أي الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها، ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة/الأمة، في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى، وتلك مسألة سنعود إليها فيما بعد.

على أن الكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة لكلمة (Globalization) الإنكليزية التي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد معنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل. وبهذا المعنى يمكن أن نحدس،

أو على الأقل نفترض، أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع: العالم كله.

من هنا نستطيع أن نحدس، منذ البداية، أن الأمر يتعلق بالدعوة إلى توسيع النموذج الأمريكي وفسح المجال له ليشمل العالم كله. وبعبارة أخرى، فبما أن الدعوة إلى العولمة قد ظهرت فعلاً في الولايات المتحدة الأمريكية بهذا المعنى، في أوساط المال والاقتصاد، فإن لنا أن نستنتج أن الأمر يتعلق ليس فقط بآلية من آليات التطور الرأسمالي الحديث، بل أيضاً **بالدعوة إلى تبني نموذج معين**، وبالتالي فالعولمة هي، إلى جانب كونها نظاماً اقتصادياً هي أيضاً **إيديولوجيا** تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرسه، وهناك من الكتاب من يقرن بينها وبين **«الأمركة»**، أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي.

وبالنظر لما تقدم تبرز أمثلة ومقارنات تفرض نفسها: لقد كان ينظر إلى الاستعمار الذي اكتسح العالم في النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن على أنه أعلى مراحل الرأسمالية «التقليدية»، التي أفرزتها الثورة الصناعية في أوروبا، فهل تعني «العولمة» اليوم ما كان يعنيه الاستعمار بالأمس: هل يصح وصفها بأنها أعلى مراحل الرأسمالية «الجديدة» التي أفرزتها الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والإعلام؟ وبعبارة أخرى: هل العولمة هي «ما بعد الاستعمار» باعتبار أن الـ«مابعد» في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ«ماقبل»، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة، مثلما نقول «ما بعد الحداثة» أو «مابعد الكانتية» دون أن يعني ذلك التخلي أو القطيعة مع الحداثة أو فلسفة كانت؟

وإذا كان الأمر كذلك، أعني إذا كان من بين أبعاد العولمة هذا الطابع الذي يقوم على التوسع والهيمنة، فماذا عسى أن تكون آثارها على البلدان التي لم تتخلص بعد من بقايا الاستعمار القديم ورواسبه، البلدان التي تطمح إلى بناء دولتها الوطنية واستكمال التحرر وتحقيق التنمية، كما هو الشأن في وطننا العربي؟

هذه الأسئلة التي نطرحها هنا بصيغة افتراضية مشروطة هي في واقع الأمر أسئلة حقيقية. والمساهمة في تعميق الوعي بأبعاد هذه الأسئلة في المجالات التي تخصنا هي ما تهدف إليه هذه العجالات.

٢ ـ العولمة: تنمية الفوارق وتعميم الفقر

إن القاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكثر ما يمكن من السلع والمصنوعات بأقل ما يمكن من العمال...

ظهر مفهوم «العولمة» أول ما ظهر في مجال الاقتصاد للتعبير عن ظاهرة آخذة في التفشي في العقود الأخيرة، ظاهرة اتساع مجال، أو فضاء، الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها. وينظر بعض الباحثين إلى هذه الظاهرة بوصفها من مميزات المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية، بمعنى أن تاريخها يبدأ فقط مع طغيان الصبغة المالية في الرأسمالية. هذا بينما يرى آخرون أن هذه الظاهرة تتويج لمسلسل من التطور والتوسع الاقتصادي يرجع منطلقه إلى القرن الخامس عشر، إلى زمن النهضة الأوروبية الحديثة. ويتمثل هذا التتويج فيما وفرته التكنولوجيا الحديثة في مجال وسائل الاتصال والإعلام والإشهار، كما في وسائل قولبة المنتوجات، من إمكانية خلق سوق عالمية واحدة حقيقية تعمل على توفير نفس المنتوجات والمصنوعات في كل مكان وبأسعار متقاربة، وبالتالي توحيد الاستهلاك وخلق عادات استهلاكية على نطاق عالمي.

هذه العملية، عملية العولمة بهذا المعنى، يقودها فاعلون اقتصاديون من نوع جديد. لقد كان المهيمنون على الاقتصاد الحديث، منذ النهضة الأوروبية إلى أواسط هذا القرن، هم أساساً مالكي رؤوس الأموال من تجار وصناعيين ومدراء، وقد كان نشاطهم محدوداً بحدود الدولة القومية التي ينتمون إليها. أما خارج تلك الحدود، فلقد كانت الدولة نفسها تتولى نيابة عنهم أو بواسطتهم التعامل التجاري مع «الخارج». وبعبارة أخرى، كان الاقتصاد محكوماً بمنطق الدولة القومية، منطق «الداخل» و«الخارج». أما اليوم، فإن ما يميز العولمة هو أن الفاعلية الاقتصادية فيها تقوم بها المقاولات والمجموعات المالية والصناعية الحرة ـ مع مساعدة دولها ـ وذلك عبر شركات ومؤسسات متعددة الجنسية. والغاية التي تجري إليها هي القفز على حدود «الداخل» و«الخارج» والسيطرة بالتالي على المجال الاقتصادي والمالي... وبما أن عملية التنافس والاندماج التي تحكم هذا النوع من النشاط الاقتصادي تعمل على التركيز والتقليص من عدد الفاعلين أو «اللاعبين» فإن النتيجة الحتمية هي تركز الثروة العالمية في أيدي أقلية من الملأ (ملأ قريش اليوم). وفي هذا

المجال يقدر الباحثون المختصون أن ما لا يزيد عن خمس عشرة شبكة عالمية مندمجة بهذا القدر أو ذاك هي التي تشكل الفاعل الحقيقي في مجال السيطرة على السوق العالمية، وأن أصحاب هذه الشبكة هم «السادة الفعليون» للعالم الجديد، عالم «العولمة».

وإذن فإن أول مظاهر العولمة هو تركيز النشاط الاقتصادي على الصعيد العالمي في يد مجموعات قليلة العدد، وبالتالي تهميش الباقي أو إقصاؤه بالمرة.

ومن هنا ظاهرة **«التفاوت»** الملازمة لظاهرة التركيز التي من هذا النوع، التفاوت بين الدول، والتفاوت داخل الدولة الواحدة. ومن الأمثلة التي يوردها الاختصاصيون في هذا المجال لتوضيح هذه الظاهرة نقتبس ما يلي:

إن خمس دول، هي الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وفرنسا وألمانيا وبريطانيا، تتوزع فيما بينها ١٧٢ شركة من أصل ٢٠٠ من أكبر الشركات العالمية. وهذه الشركات المائتان العملاقة هي التي تسيطر عملياً على الاقتصاد العالمي، وهي ماضية في إحكام سيطرتها عليه، إذ ارتفعت استثماراتها في جميع أنحاء العالم وفي المدة ما بين ١٩٨٣ ـ ١٩٩٢ بوتائر سريعة جداً: أربع مرات في مجال الإنتاج وثلاث مرات في مجال المبادلات العالمية. وفي تقرير للأمم المتحدة أن ٣٥٨ شخصاً من كبار الأثرياء في العالم يساوي حجم مصادر ثروتهم النقدية حجم المصادر التي يعيش منها ملياران وثلاثمائة مليون شخص من فقراء العالم. وبعبارة أخرى، إن عشرين في المائة من كبار أغنياء العالم يقتسمون فيما بينهم ثمانين في المائة من الإنتاج الداخلي الخام على الصعيد العالمي، وأن الغنى والثروة ارتفعا بنسبة ستين بالمئة في الولايات المتحدة الأمريكية بين عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٩٥، غير أن المستفيدين من هذا الارتفاع الكبير في الغنى والثروة لا يتجاوز عددهم نسبة واحد بالمئة من الشعب الأمريكي.

والنتيجة الاجتماعية لهذا التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمي هي تعميق الهوة بين الدول، وبين شرائح المجتمع الواحد، ليس فقط بين الطبقات بل أيضاً بين الفئات داخل الطبقة الواحدة وبين الفصائل والأفراد داخل الفئة الواحدة. وهكذا ـ وعلى سبيل المثال فقط ـ فإن حاملي نفس الشهادة العلمية لا يحصلون على نفس الراتب ولا على نفس الدخل. وكذلك الشأن بالنسبة للمنتمين إلى قطاع واحد أو عمر زمني واحد. فقد يحصل، وهذا حاصل بكثرة، أن يساوي دخل فردين أو ثلاثة من رؤساء مؤسسة بنكية مثلاً ما يعادل دخل نصف العاملين في تلك المؤسسة من الموظفين الصغار والمتوسطين. وإذا كانت هذه الظاهرة، ظاهرة اتساع الفوارق بهذه الصورة قد اعتبرت من قبل خاصية من خاصيات «التخلف» الذي

تعاني منه ما يسمى بـ«البلدان النامية»، بل العالم الثالث كله، فإن الظاهرة نفسها بدأت تظهر وبحدة في البلدان المتقدمة نفسها وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية لاحظ باحث أمريكي أن الطبقة المتوسطة الصغيرة هناك آخذة في التدهور إلى وضعية تجعل منها طبقة منتمية إلى «العالم الثالث»، كما أن الأغنياء الكبار، هناك في الولايات المتحدة الأمريكية، يشبهون ـ بالمقارنة مع الطبقة المتوسطة تلك ـ أغنياء العالم الثالث. وهذا النوع من التفاوت الكبير، بين الأغنياء والفقراء، هو ما يميز «التخلف» الذي توصم به بلدان العالم الثالث إن لم يكن هو أحد أسبابه... وهذا ما ينزلق إليه الوضع في الولايات المتحدة الأمريكية، حسب رأي الباحث المذكور.

ونفس الظاهرة تستشري اليوم، وبسرعة، في أوروبا حيث يفرض نظام العولمة عليها، بما يقتضيه من منافسة حادة، التخفيض من التعويضات والخدمات الاجتماعية. وهذا تدبير سيعمق الفوارق الاجتماعية بصورة رهيبة، وهي فوارق قائمة أصلاً وبشكل واسع. ففي فرنسا مثلاً تفيد الاحصائيات أن عشرين بالمئة من الفرنسيين يتصرفون فيما يقرب من سبعين بالمئة من الثروة الوطنية، وبعبارة أخرى إن عشرين بالمئة من الفرنسيين الذين يتبوأون قمة السلم الاجتماعي يتصرفون في ثلاثة وأربعين بالمئة من الدخل الوطني، بينما أن عشرين بالمئة من الفرنسيين المصنفين في أسفل السلم المذكور (أي الفقراء) لا ينالون من الدخل الوطني سوى نسبة ٦ بالمئة.

وإذن فمن النتائج المباشرة للعولمة تعميم الفقر، وهو نتيجة حتمية لتعميق التفاوت. إن القاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكثر ما يمكن من السلع والمصنوعات بأقل ما يمكن من العمل. إنه منطق المنافسة في إطار العولمة، ومن هنا نلاحظ أن الظاهرة الملازمة للعولمة وربيبتها الخوصصة هي تسريح العمال والموظفين.

وفي هذا الصدد تطلعنا الإحصائيات على حقائق مهولة، منها أنه في السنين العشر الماضية عملت ٥٠٠ شركة من أكبر الشركات العالمية على تسريح ٤٠٠ ألف مأجور في المتوسط كل سنة، وهذا على الرغم من ارتفاع أرباحها بصورة هائلة، وذلك إلى درجة أن إحدى تلك الشركات منحت للمساهمين فيها مبلغ خمسة ملايين دولار لكل منهم، كمنحة مصدرها في الغالب تسريح العمال. وبالمثل ارتفعت أسهم إحدى الشركات بتسع بالمئة بمجرد ما أعلنت عن قرارها بتسريح عشرة آلاف عامل.

والنتيجة التي يستخلصها الباحثون والمختصون في هذا المجال هي التالية: إذا كان النمو الاقتصادي في الماضي يخلق مناصب الشغل، فإن النمو الاقتصادي في إطار العولمة والليبرالية المتوحشة يؤدي ـ ويتوقف على ـ تخفيض عدد مناصب الشغل. إن بعض القطاعات في مجال الالكترونيات والإعلاميات والاتصال، وهي من القطاعات الأكثر رواجاً في العالم، لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من العمال. إن التقدم التكنولوجي يؤدي في إطار العولمة والخوصصة إلى ارتفاع البطالة مما سيؤدي حتماً إلى أزمات سياسية.

٣ - إيديولوجيا العولمة.. والإمبراطورية العالمية

وفي إطار هذا المبدأ تبدو «الخوصصة» و«المبادرة الحرة» و«المنافسة»... الخ. على حقيقتها كإيديولوجيا للإقصاء والتهميش وتسريح العمال أخذاً بمبدأ: «كثير من الربح، قليل من المأجورين»...

ليست العولمة نظاماً اقتصادياً وحسب، بل لقد أصبحت، وربما نشأت منذ أول الأمر، في ارتباط عضوي مع وسائل الاتصال الحديثة التي تنشر فكراً معيناً، لا بل «ثقافة»، معينة، أطلقنا عليها في عمل سابق: «ثقافة الاختراق»[1].

وبمناسبة ذكر «الثقافة» تجدر الإشارة إلى ظاهرة أخذت تنتشر في الأوساط التقنوقراطية عندنا، وفي الأوساط الصحفية التي تنقل عنهم مصطلحاتهم وأفكارهم فتكررها بوصفها تعبر عن أفكار جديدة حديثة. تسمعهم يقولون مثلاً: هناك ثقافتان: «ثقافة» الانفتاح والاختلاف والديمقراطية... الخ، و«ثقافة» أخرى لا يجرؤون على وصفها بالوصف الذي يرضي ميولهم وتصورهم للأمور، وإنما يقتصرون على نسبتها إلى حقبة زمنية ماضية، إلى الستينات والخمسينات...

هذا النوع من الاستعمال لكلمة «ثقافة» ينطوي على مكر إيديولوجي يجب فضحه. فمن جهة يتعلق الأمر باستعمال كلمة في غير محلها، ومن جهة أخرى توظف هذه الكلمة مكان أخرى لم يعد ذكرها مرغوباً فيه، أعني بذلك كلمة: **إيديولوجيا**. فعلاً إن من مظاهر العولمة ومن آلياتها على الصعيد الفكري إقصاء كلمات ومصطلحات تسمي الأشياء تسمية أخرى لا تتفق مع العولمة ومقاصدها. إن مصطلح إيديولوجيا، على الرغم من كل أنواع اللبس المحيطة به، يؤدي وظيفة ليست في صالح العولمة. ذلك لأن العولمة تنطوي - بل تتبنى وتنشر - إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني والقومي، وبالتالي الوعي الإيديولوجي. وهذه كلها

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، القسم الرابع: «في الاختراق الثقافي».

تتناقض مع العولمة وطموحاتها.

وهكذا فالذين يستعملون كلمة «ثقافة» في عبارات من نوع «ثقافة الانفتاح» أو «ثقافة التعدد والاختلاف» أو «ثقافة التكيف»... الخ، يمارسون نوعاً من الإقصاء الإيديولوجي لعبارات ومفاهيم مناقضة للأولى، مثل «الاستقلال والتحرر» و«الوحدة والتنوع» و«التمسك بالثوابت»... الخ، ولو أننا وضعنا كلمة «إيديولوجيا» مكان كلمة «ثقافة» في العبارات السابقة لانكشفت اللعبة انكشافاً: إن عبارات «إيديولوجيا الانفتاح والاندماج» و«إيديولوجيا التعدد والاختلاف» و«إيديولوجيا التكيف»، عبارات تحيل إلى فضاء فكري آخر يقع خارج الوطن وخارج التاريخ. والعولمة ليست شيئاً آخر غير ربط الناس، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بشيء يقع خارج الوطن وخارج التاريخ.

في الخمسينات والستينات وما قبلها، وهي المرحلة التي تريد العولمة ودعاتها إقصاءها وإعدامها، كانت الثقافة ثقافتين: ثقافة استعمارية إمبريالية، وثقافة وطنية تحررية. أما اليوم فالتصنيف الذي يريد تكريسه الواقعون تحت تأثير إيديولوجيا العولمة هو ذلك الذي يجعل الثقافة صنفين: «ثقافة الانفتاح والتجديد»، و«ثقافة الانكماش والجمود»، ولو سموا الأشياء بأسمائها لقالوا: «ثقافة التبعية»، و«الثقافة الوطنية».

بعد هذا الاستطراد/المدخل إلى العولمة كإيديولوجيا، نعود فنقول:

هناك من الباحثين من يعود بالعولمة كنظام اقتصادي وإعلامي وإيديولوجي إلى «مبادرة» تقدم بها بعض المنظرين في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦٥ طرحوا فيها ثلاث قضايا جعلوا منها برنامج عمل يضمن للولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة على العالم:

- القضية الأولى، تتعلق باستعمال السوق العالمية كأداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية.

- القضية الثانية، تخص الإعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لإحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمي.

- القضية الثالثة، وتتعلق بالسوق كمجال للمنافسة. لقد ذهبوا في هذه المسألة مذهباً قصياً، فقالوا إن «السوق» يجب أن تصبح مجالاً لـ«اصطفاء الأنواع»، متبنين هكذا بصورة صريحة النظرية الداروينية التي تقول بـ«البقاء للأصلح» في مجال البيولوجيا، داعين إلى اعتمادها في مجال الاقتصاد على مستوى عالمي.

يتعلق الأمر إذن بإيديولوجيا صريحة تقوم على ثلاثة ركائز:

ـ شل الدولة الوطنية، وبالتالي تفتيت العالم لتمكين شبكات الرأسمالية الجديدة، والشركات العملاقة متعددة الجنسية، من الهيمنة عليه والسيطرة على دواليبه.

ـ توظيف الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة في عملية الاختراق الثقافي واستعمار العقول، وذلك بربط «المثقفين» (والتقنوقراطيين منهم بالخصوص) بدائرة محدودة ينشدون إليها بصورة آلية: دائرة «التسيير» التي تصرف العقل عن أي شيء آخر يقع خارجها، فتجعل منه العقل ـ الأداة. وهكذا تسود «النفعية الجديدة» التي قوامها ابتكار الأدوات النظرية الكفيلة بتخفيض التوترات وتطويق الصراعات واعتماد الحلول التقنية المعلوماتية.

ـ التعامل مع العالم، مع الإنسان في كل مكان، تعاملاً لاإنسانياً، تعاملاً يحكمه مبدأ «البقاء للأصلح». و«الأصلح» في هذا المجال هو «الناجح» في كسب الثروة والنفوذ وتحقيق الهيمنة. وفي إطار هذا المبدأ تبدو «الخوصصة» و«المبادرة الحرة» و«المنافسة»... الخ على حقيقتها كإيديولوجيا للإقصاء والتهميش وتسريح العمال أخذاً بمبدأ: «كثير من الربح، قليل من المأجورين».

ويبرز باحث متخصص الطابع الإمبراطوري للعولمة فيشير إلى أن هذه الأخيرة ليست مشروعاً ينتظر التحقيق، ولا هي مجرد عملية تسريع وتقوية للمنافسة والتبادل على الصعيد الدولي، بل إنها واقع فرض نفسه بواسطة إمبراطورية الرأسمال النقدي المستقل عن الرأسمال الصناعي والبضاعي، إمبراطورية دفعت بالليبرالية المتوحشة إلى أقصى مدى. وهكذا عملت العولمة على الإطاحة بالمؤسسات التي كانت تقوم في الخمسين سنة الماضية بحماية التوازن الاجتماعي الذي كانت تتولاه الدولة والذي من عناصره الأساسية: العمل المأجور بوصفه وسيلة للاندماج الاجتماعي فضلاً عن كونه طريقاً للكسب الفردي من جهة أولى، والنظام النقدي الدولي المؤسس على قيم ثابتة للتبادل من جهة ثانية، ثم وجود مؤسسات دولية قوية تفرض الانضباط والامتثال على الرأسمال الحر من جهة ثالثة. إن تقويض هذه العناصر الثلاثة قد أدى إلى الحكم بالبطالة والتهميش والإقصاء على ملايين المأجورين والشباب، وإدخال المجتمعات، حتى المتقدمة نسبياً، في بطالة بنيوية.

لنختم هذه العجالة بهذه العبارات التي تؤكد بشكل لا لبس فيه الطابع الإيديولوجي للعولمة، أعني كونها نزوعاً للهيمنة على الطريقة الإمبراطورية. كتب أحد المسؤولين الكبار ـ سابقاً ـ في وزارة الدفاع بالولايات المتحدة الأمريكية مقالة في مجلة **شؤون خارجية** الأمريكية (عدد آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٦) يشرح فيه كيف أن أمريكا ستتمكن في المستقبل القريب من تعزيز سيطرتها السياسية على

العالم، وذلك بفضل ما تتمتع به من قدرة لا مثيل لها في مجال إدماج منظومات الإعلام المعقدة، بعضها في بعض. وهو يرى أن «الجيوبوليتيك»، أو السياسة منظوراً إليها من زاوية الجغرافيا، وبالتالي الهيمنة العالمية، أصبحت تعني مراقبة «السلطة اللامادية»، سلطة تكنولوجية الإعلام التي ترسم اليوم الحدود في «الفضاء السيبرنيتي»: حدود المجال الاقتصادي السياسي التي ترسمها وسائل الاتصال الإلكترونية المتطورة.

وهكذا فبدلاً من الحدود الوطنية القومية تطرح إيديولوجيا العولمة حدوداً أخرى، غير مرئية، ترسمها شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والأذواق والثقافة كما سنرى في الفقرة التالية.

٤ ـ العولمة: تستهدف الدولة والأمة والوطن

العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت. . .

العولمة والخوصصة توأمان متكاملان. كل نمو أو تقدم فيهما إنما يكون على حساب الدولة والأمة. العولمة من «العالم» وتعني، بالعربي الفصيح، نقل اختصاصات الدولة وسلطتها في المجال الاقتصادي والإعلامي، ومن ثم في السياسة والثقافة أيضاً، إلى مؤسسات عالمية. أما الخوصصة فهي، بالعربي الفصيح كذلك، ليست «التحرر» أو «التحرير» كما يقولون، بل هي نزع ملكية الدولة ونقلها إلى الخواص. والخواص في عصر العولمة ليسوا بالضرورة من أبناء الوطن، بل هم، و«ينبغي أن يكونوا»، من أصحاب الرأسمال المالي الذي لا وطن له.

العولمة إذن واضحة الأهداف. إنها تستهدف، هي والخوصصة ربيبتها، ثلاثة كيانات: الدولة، والأمة، والوطن. وإذا نحن سحبنا هذه الكيانات الثلاثة فماذا عسى يمكن أن يبقى؟

يبقى ما يحل محلها جميعاً: الإمبراطورية العالمية. **والامبراطورية الجديدة، في عصر العولمة**، ركائزها ثلاث:

ـ الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي تتولى التسيير والتوجيه والقيادة عبر العالم، **وهي بذلك تحل محل الدولة**، في كل مكان.

ـ أبناء البشر في كل مكان من الكرة الأرضية القادرون على الاستهلاك والذي يوحد بينهم ويجمعهم ما تلقيه إليهم العولمة من سلع وبضائع ومنتوجات إلكترونية تخلق فيهم ميولاً وأذواقاً ورغبات مشتركة. إنها «الأممية» في عصر العولمة. أما غير هؤلاء من الذين لا تتوفر لهم القدرة المالية على الاستهلاك فهم لا يدخلون في عداد «أمة العولمة». ولذلك فهم منبوذون مهمشون سيتم التخلص منهم عن طريق «اصطفاء الأنواع» الذي يتوج المنافسة التي أصبحت تعني أكثر من أي وقت مضى: «أكثر ما يمكن من الربح بأقل ما يمكن من المأجورين».

ـ «الفضاء السيبرنيتي» وهو بحق «وطن» جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافيا ولا

إلى التاريخ. هو «وطن» بدون حدود وبدون ذاكرة وبدون تراث. إنه «الوطن» الذي تبنيه شبكات الاتصال المعلوماتية الالكترونية (الفضاء السيبرنيتي (Cyberspace) نسبة إلى السيبرنيتيك وهو العلم الذي "يدرس طرق سيلان المعلومات ومراقبتها عند الكائنات الحية داخل الأجهزة الآلية والمنظومات الاجتماعية والاقتصادية»).

* * *

في الفقرة الأولى التي صدرنا بها هذا القسم والتي دار الكلام فيها حول مفهوم «المدينة» عندما تقرن بالفلسفة، لاحظنا أن كلمة «مواطن» بالعربية، التي يراد منها أن تؤدي معنى «سيتويان» بالفرنسية أو «سيتزن» بالإنكليزية، لا تعبر عن المقصود بدقة لأنها تحيل إلى الوطن وهو أرض وحدود، بينما تحيل الكلمتان، الفرنسية والإنكليزية، إلى «المدينة»، فتدلان ليس فقط على من يشارك غيره في وطنه بل تعنيان أساساً الشخص الذي يتمتع بالحق في تدبير شؤون المدينة، تمييزاً له عن العبد و«أحد أفراد الرعية».

تُرى ما هو الوضع الذي يتخذه «المواطن» في عصر العولمة؟

إن وضعه لن يتحدد بالانتماء إلى وطن، فالعولمة لا تعترف بالوطن. ولن يتحدد وضعه بحق المساهمة في تدبير المدينة، فالعولمة ـ حتى ولو سمينا العالم كله «مدينة» ـ لا تعترف بحق «مواطنيها»، وهم المستهلكون ـ كما قلنا ـ لا في الانتخاب ولا في المراقبة... إن لهم حقاً واحداً هو «الاتصال»: اتصال بعضهم مع بعض في مجال اللامرئي، يجاور بعضهم بعضاً عن بعد عبر شبكة الإنترنت. ومن هنا الاسم الذي يطلق عليهم منذ الآن، اسم «نيتويان» أو «نيتيزم» نسبة إلى «نيت» من «إنترنت»، الشبكة العالمية للمعلومات والاتصال بدون مراقبة، عبر أجهزة الكمبيوتر فقط (أو ما سيقوم مقامه في المستقبل).

عالم العولمة، عالم بدون دولة، بدون أمة، بدون وطن. هو عالم المؤسسات والشبكات، عالم «الفاعلين» وهم المسيرون و«المفعول فيهم» وهم المستهلكون للمأكولات والمعلبات والمشروبات والصور و«المعلومات» والحركات والسكنات التي تفرض عليهم. أما وطنهم فهو «السيبرسبيس» أو «الفضاء السيبرنيتي» وهو الفضاء الذي تصنعه شبكات الاتصال ويحتوي الاقتصاد والسياسة والثقافة...

كيف سيكون هذا «العالم الجديد» في عصر العولمة؟

لنستمع إلى أحد الاختصاصيين في «علم التنبؤ بالمستقبل» يحدثنا عن «أمة الغد»، أمة السيبرنيتيك التي لا يعرف ولا يعترف أبناؤها بالعناصر التي تتحدد بها

الهوية في عالمنا التقليدي الذي ورثناه عن الآباء والأجداد والتي من بينها: الوطن، الانتماء العرقي، الدين، الجنس (ذكر أو أنثى) والانتماء الجغرافي... يقول في بيان نشره بعنوان **إعلان استقلال الفضاء السيبرنيتي** - على وزن إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية - يقول: «يا حكومات العالم المصنع، أيها العمالقة المنهكون، المصنوعون من اللحم والصلب، إني قادم من الفضاء السيبرنيتي، المسكن الجديد للروح... نحن لا نرحب بكم فأنتم لستم سادة في هذا الفضاء الذي يجمعنا.. إن مفاهيمكم القانونية، مفاهيم الملكية وحرية التعبير والهوية والحركة والسياق، لا تطبق علينا لأنها مبنية على المادة، وهنا لا وجود للمادة». ثم يضيف قائلاً: «إننا سنقوم بـ«إنشاء حضارة الروح في الفضاء السيبرنيتي - حضارة تكون - أكثر إنسانية وأكثر عدلاً من العالم الذي أنشأته حكوماتكم من قبل»[٢].

ما ترمي هذه «الرؤية المستقبلية» إلى التأكيد عليه هو نهاية دور الدولة بوصفها محدداً للهوية ومصدراً للسلطة القانونية.

العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت. إن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها لفائدة العولمة يؤديان حتماً إلى استيقاظ أطر للانتماء سابقة على الدولة، أعني القبيلة والطائفة والجهة والتعصب والمذهبي. والنتيجة تفتيت المجتمع وتشتيت شمله.

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هنا، وبالنسبة لوضعنا نحن العرب وبقية العالم الثالث هو: كيف يمكن تحقيق نهضة أو تنمية إذا أصبحت الدولة مجرد دركي يحافظ على «الأمن» لفائدة «الفاتحين الجدد»: الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي شعارها: «أكثر ما يمكن من الربح بأقل عدد من المأجورين؟». ثم ماذا ستعنيه «السياسة» و«الديمقراطية» في عالم العولمة هذا؟

حول هذه المسألة يدور الحديث في الفقرة التالية.

---

(٢) انظر: Richard Falk, «Vers une domination politique mondiale de nouveau type,» *Le Monde diplomatique*, 34ème année, no. 506 (mai 1996).

٥ ـ العولمة.. نهاية السياسة

وإذا غابت السياسة أو انتهت، فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى...

السياسة في أصل معناها اليوناني هي «تدبير المدينة»، والمقصود المدينة/ الدولة. والتدبير هنا يكون بمساهمة «المواطنين» في المناقشة واتخاذ القرار، وسيلتهم في ذلك مقارعة الحجة بالحجة (انظر الفقرة الأولى من القسم الأول).

ولا يختلف عن هذا المعنى ما يقصد بالسياسة في عالمنا الراهن. كل ما في الأمر أن الدولة الحديثة أصبحت أكبر حجماً من «المدينة»، وبالتالي أشد تعقيداً مع مهام ووظائف أوسع. وقد لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا وضعنا الدولة مكان «المدينة»، في التعريف المذكور، وقلنا: السياسة هي تدبير شؤون الدولة.

وشؤون الدولة الحديثة كثيرة ومتشعبة:

منها شؤون الوطن: حماية حدوده ووحدة أراضيه وشعبه والدفاع عن سمائه ومياهه الإقليمية... الخ.

ومنها شؤون الأمة: خيراتها الاقتصادية واستقلالها السياسي وتراثها الثقافي الخ...

ومنها شؤون الدولة الخاصة بها بوصفها هيئة تنوب عن الأمة في ممارسة السلطة للحفاظ على الأمن وتحقيق العدل والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو وتنفيذها والتعامل بالند مع الدول الأخرى للدفاع عن مصالحها الخارجية، الاقتصادية منها والاستراتيجية وغيرها.

والسياسة، أو تدبير شؤون الدولة ـ هذه الشؤون العديدة المتنوعة المتشابكة ـ عملية تتم في الأنظمة الديمقراطية من خلال التعبير الحر كحق لجميع المواطنين، ويتراوح بين التعبير بالقلم واللسان في الصحافة وغيرها وبين التعبير بالاقتراع على تنصيب الحاكمين أو إقالتهم وعلى ما يسنونه من قوانين... الخ، وهذه هي الديمقراطية.

والسؤال الآن هو: ماذا يبقى في السياسة في نظام العولمة؟

إذا كانت السياسة تدبيراً لشؤون الدولة فإن شؤون الدولة تبتلعها العولمة. إن العولمة تعني أول ما تعني رفع الحواجز والحدود أمام الشركات والمؤسسات والشبكات الدولية، الاقتصادية منها والإعلامية، لتمارس سلطتها بوسائلها الخاصة ولتحل محل الدولة في ميادين المال والاقتصاد والإعلام... الخ. وهكذا تتقلص شؤون الدولة إلى شأن واحد تقريباً هو القيام بدور الدركي لنظام العولمة نفسه. وإذا تقلصت مهام الدولة انحسر مجال السياسة.

العولمة تقتضي الخوصصة، أي نزع ملكية الأمة ونقلها للخواص في الداخل والخارج، وهكذا تتحول الدولة إلى جهاز لا يملك. ومن لا يملك لا يراقب ولا يوجه. وبالفعل فدور الدولة في المراقبة والتوجيه في المجال الاقتصادي يتقلص في نظام العولمة إلى درجة الصفر، أو على الأقل يراد منه ذلك. أما في مجال الاتصال والإعلام والثقافة فالمراقبة أصبحت مستحيلة عملياً، إذ لم يعد للدولة في هذا المجال سوى خيار واحد هو تسهيل الاتصال وسريان الإعلام لفائدة الشبكات العالمية. أما السياسة الخارجية في نظام العولمة فتتولاها بصورة مباشرة أو غير مباشرة مؤسسات ما يسمى بـ«المجتمع الدولي» وعلى رأسها مجلس الأمن. هذا فضلاً عن التأثير الذي تمارسه المؤسسات الاقتصادية «العالمية» مثل صندوق النقد الدولي والبنك العالمي.

جميع هذه الشؤون التي تنتزعها العولمة من الدولة الوطنية تنتزعها أيضاً من السياسة، فتتركها بدون موضوع. لقد كانت السياسة تمارس، إلى عهد قريب، من خلال النقاش والاختلاف والاتفاق حول شؤون الدولة التي عددناها. كانت الأحزاب مثلاً تتمايز بتنوع برامجها، باختلافها وتناقضها. كان هناك في الجملة اختياران اقتصاديان اجتماعيان تمارس فيهما ومن خلالهما السياسة: الاختيار الليبرالي والاختيار الاشتراكي، مع ما في كل منهما من درجات وتعدد وتنوع الشيء الذي يفسح للممارسة السياسية مجالاً أوسع وأرحب. أما اليوم فالعولمة تفرض طريقاً واحداً وفكراً وحيداً: الليبرالية ولا شيء غير الليبرالية التي تعني اليوم الخوصصة والعولمة.

من هنا هذه الظاهرة التي بدأ الناس يلاحظونها في السنين الأخيرة، ظاهرة تشابه برامج الأحزاب السياسية إلى حد التطابق. وسواء تعلق الأمر بالانتخابات في الولايات المتحدة أو في فرنسا أو في دول أوروبية أخرى فالاختلاف بين الأحزاب المتنافسة، سواء على مستوى منطوق الخطاب أو على مستوى فحواه، يكاد ينعدم،

وذلك إلى درجة أن الدعاية لهذا الحزب أو ذاك لم تعد تجد ما ترتكز عليه سوى بعض الأمور الهامشية التي لا علاقة لها أصلاً بالسياسة. والغريب في الأمر أن غياب الاختلاف على المستوى السياسي يدفع المنظمين للحملات الانتخابية إلى البحث عن نواقص «أخلاقية» في عالم لم يعد فيه للأخلاق مكان، عالم يشكل فيه «النجاح» القيمة العليا.

والشيء نفسه نلاحظه في عالمنا «الثالث» المسكين حيث تبتلع الدولة، دولة الفرد أو دولة الحزب، المجال السياسي كله. وبما أن العولمة تبتلع بدورها هذه الدولة نفسها فهي تبتلع في الوقت نفسه المجال السياسي ذاته. وتبقى التعددية الحزبية، إن وجدت، بدون لون ولا طعم: فالاختيار المتاح واحد وحيد، يعبر عنه بعضهم بـ«الاندماج» في السوق العالمية بينما يفضل بعضهم الآخر استعمال لفظ «التكيف». . . وفي كلتا الحالتين يصدق المثل القائل: «مكره أخاك لا بطل».

هذا عن الأحزاب السياسية. أما المواطنون في عالم العولمة فهم صنفان: المستهلكون للعولمة المندمجون فيها المشدودون إلى «الخارج» - خارج الدولة والأمة والوطن - وهؤلاء مشغولون ومستلبون في عالمهم اللامرئي، عالم الاتصال الذي لا يسمح بالانفصال. والسياسة تموت مع فقدان إمكانية الانفصال، إمكانية الاستقلال بالرأي. هؤلاء إذن يعيشون في عالم اللاسياسة. أما الصنف الثاني من المواطنين فهم جموع المحرومين المنبوذين من عاطلين عن العمل ومسرحين ومهمشين ومقهورين. . . الخ، هؤلاء تتركهم العولمة - كما ذكرنا في بحث سابق - لـ«قانون اصطفاء الأنواع».

* * *

وضع جديد فعلاً. ولكن هل يستقر؟ هل يستمر؟

لا أعتقد. إن القانون الذي يسري مفعوله في الكون، سواء منه الكون الطبيعي أو الكون البشري، ليس هو قانون الاصطفاء الطبيعي، بل هو قانون الفعل ورد الفعل. وإذا كان هناك اصطفاء ما فهو نتيجة الفعل ورد الفعل. ومن هنا يكون الاصطفاء تارة بتأثير الفعل وتارة بتأثير رد الفعل. من أجل ذلك كان التفكير في العولمة من جانب فعلها هي وحدها تفكيراً خاطئاً. وإذن فلا بد من استحضار رد الفعل الذي سيقوم ضدها عاجلاً أو آجلاً، ليس فقط في الأقطار التي تتخذها موضوعاً لها، بل أيضاً في البلدان التي تتخذها مركزاً ومنطلقاً.

إن مبدأ «أكثر ما يمكن من الربح بأقل ما يمكن من المأجورين» ـ وذلك هو شعار العولمة كما بينا ـ مبدأ غير تاريخي، أعني أنه لا يحل مشاكل التطور التاريخي، وإنما يتجاهلها لا غير. إن تسريح مئات الآلاف من العمال في البلدان المصنعة مع تكريس البطالة البنيوية فيها وضع لا يمكن أن يستمر. أما البلدان «النامية» فـ«النمو» فيها أخذ يكتسي منذ مدة طابع تنمية التخلف، تعميق الفوارق مع مزيد من الفقر والحرمان.

إن الوضع في أواخر القرن العشرين شبيه بالوضع في أواخر القرن التاسع عشر بأوروبا، حيث بلغ تطور قوى الإنتاج مرحلة متقدمة جداً من التطور بالقياس إلى المراحل السابقة. وقد رافق ذلك التطور استفحال علاقات إنتاج استغلالية أثارت ردود فعل عملية وفكرية في أوساط الطبقة العاملة والمتكلمين باسمها المناصرين لقضيتها. وقد استطاعت أوروبا أن تقوم بأنواع من الالتفاف على المشاكل والأزمات التي تعرضت لها نتيجة ذلك، منها الرضوخ لمطالب العمال في تحسين وضعيتهم وإقرار خدمات اجتماعية تخفف من وقع الأزمة... الخ، وبذلك استطاعت أن تتكيف مع تلك الوضعية وأن تكذب ما ذهب إليه ماركس في توقعاته من حتمية انفجار تناقضات النظام الرأسمالي وقيام الاشتراكية مكانه.

وليس من المستبعد أن تقوم ردود فعل شبيهة بتلك، تخفف من أخطار العولمة وسلبياتها، وتحتفظ للدولة الوطنية بدورها في حماية مصالح أقطارها وتوجيه اقتصادها والدفاع عن مصالحها. والآراء والتصورات التي عرضنا لها هي نفسها من جملة ردود الفعل هذه. وإذا كان فيها ما ينزع نحو المبالغة فإن هذا النزوع دليل على الوعي بالمشكل المطروح وبأخطاره المحتملة. ويمكن القول إن هناك الآن وعياً متزايداً بضرورة الانتظام في مجموعات متعاونة متضامنة تدافع عن مصالحها كمجموعات وكأعضاء، ليس فقط إزاء أية طموحات هيمنة باغية، بل أيضاً من أجل توفير الشروط الضرورية للتنمية واكتساب القدرة على الصمود في عالم يبدو أن المنافسة ستلعب فيه دوراً تتزايد أهميته وخطورته باستمرار. ولعل في الاتحاد الأوروبي مثالاً صالحاً للاقتداء به في هذا المجال.

ومن هنا يبدو واضحاً أن الوقوف في وجه الأخطار التي تنطوي عليها العولمة «المتوحشة» على المصالح العربية، الاقتصادية منها والقومية والثقافية، يتطلب أكثر من التنديد بتلك الأخطار. ذلك لأنه ما لم تقم مجموعة عربية متضامنة، تنسق خططها التنموية وسياستها الاقتصادية، فإن الوطن العربي لن يستطيع مواجهة المنافسة وميول الهيمنة السائدة على الصعيد الدولي، سواء في إطار العولمة أو في إطار نظام عالمي آخر.

هذا على الصعيد العملي القومي. أما على الصعيد النظري العام فيمكن القول إن الوضع في أواخر القرن العشرين، هذا الوضع الذي يتميز بـ«غياب السياسة» كما قلنا، وضع ينذر بالفوضى. ذلك لأنه إذا غابت السياسة أو «انتهت» فالبديل الحتمي هو الثورة أو الفوضى. ولكي لا تتيه الثورة الكامنة، التي تطبع مشارف القرن الواحد والعشرين، في متاهات الفوضى والتطرف والإرهاب، لا بد من «ماركس» جديد يتلافى أخطاء ماركس القديم، وفي مقدمتها خطأ إهمال الشأن السياسي، وخطأ العداء للشأن الديني، وخطأ التنكر للشأن القومي.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، زكريا. **برجسون**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (نوابغ الفكر الغربي؛ ٣)

ـــــ. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ٤ ج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

ـــــ. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ط ٣. القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨.

أفلاطون. **الجمهورية**. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، [١٩٧٤].

بدوي، عبد الرحمن. **نيتشه**. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.

برجسون، هنري. **التطور الخالق**. تلخيص وتقديم بديع الكسم. القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.].

بريل، ليفي. **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**. ترجمة محمود قاسم؛ مراجعة السيد محمد بدوي. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٥٣.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـــــ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. طبعات متعددة

راندل، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة جورج طعمة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥. ٢ ج.

زكريا، فؤاد. نيتشه. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (نوابغ الفكر الغربي؛ ١)
العوا، عادل. **المذاهب الأخلاقية: عرض ونقد**. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨. ٢ ج.
ياسبيرز، كارل. **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة جورج صدقني. دمشق: مكتبة أطلس، [د.ت.].

دوريات

الجابرى، محمد عابد. «بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح.» ترجمت المقالة إلى الفرنسية في: *Confluences*: no. 16, hiver 1995-1996.
سل[illegible]ت. في: *Le Diplomatique:* 15 février 1995.

٢ ـ الأجنبية

Books

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Editions de Minuit, ©1991.
Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison*. Paris: Payot, 1974.
Lecourt, Dominique. *À quoi sert donc la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
Leroux, Alain. *Retour de l'idéologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
Lévy-Bruhl, Lucien. *La Philosophie d'Auguste Comte*.
Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926.
Locke, John. *Lettre sur la tolérance*. Paris: Presses universitaires de France, 1965; 1995.
Mill, John Stuart. *L'Utilitarisme*. Paris: Librairie Félix Alcan, [s. d.].
Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, [s. d.].
———. *La Volonté de puissance; essai d'une transmutation de toutes les valeurs (études et fragments)*. Traduit par Henri Albert. Paris: Société du Mercure de France, 1903. 2 vols. (Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche)
Saint-Sernin, Bertrand. *La Raison au XX^{ème} siècle*. Paris: Editions du Seuil, [s. d.].
Vernant, Jean-Pierre. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: Presses universitaires de France, 1981.

Periodicals

Falk, Richard. «Vers une domination politique mondiale de nouveau type.» *Le Monde diplomatique:* 34ème année, no. 506, mai 1996.
Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations?.» *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 3, Summer 1993.

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:

ـ أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
ـ مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
ـ من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
ـ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
ـ تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
ـ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
ـ العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
ـ حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
ـ التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
ـ الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
ـ فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
ـ وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
ـ المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
ـ مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.
ـ المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٩٩٥.
ـ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٩٦.
ـ المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، ١٩٩٦.

مركز دراسات الوحدة العربية

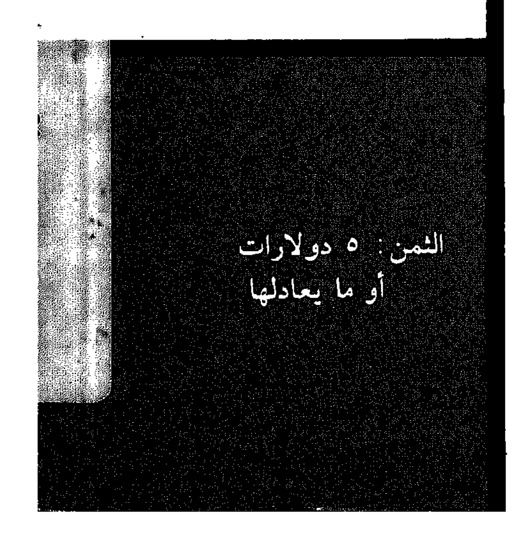
بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)



الثمن: ٥ دولارات
أو ما يعادلها